دراسات عن المسيحية في العصور الأولى

مجمع خلقيدونية - إعادة فحص

بحث تاريخي ولاهوتي



الأب ف. سي. صموئيل

دراسات عن المسيحية في العصور الأولى

مَجمَعُ خلقيدونية

إعادة فحص

بحث تاريخي ولاهوتي

الأب فِ. سي. صموئيل

ترجمة
دكتور عماد موريس اسكندر

مراجعة
دكتور جوزيف موريس فلتس

مقدمة الناشر

يمثل مجمع خلقيدونية نقطة فارقة في حياة الكنيسة استمر أثرها لأكثر من خمسة عشر قرناً من الزمان، حيث انقسمت الكنيسة بعده إلى كيانين أحدهما مؤيد والآخر رافض لذلك المجمع.

وقد قام العديد من اللاهوتيين في الغرب بالدفاع عن مجمع خلقيدونية، ومهاجمة المعارضين له ووصفهم بالهرطقة، وعلى الرغم من ذلك ظهرت بعض الدراسات المعاصرة التي طالبت بتعديل جزء من تلك الصورة التقليدية القديمة. ولكن ظلت الحاجة لدراسة أكثر تعمقاً حول هذا الموضوع، لأن تلك الدراسات المعاصرة رغم أهميتها لم تستطع الوصول إلى جذور الحقائق المتعلقة بالمجمع وبالجدال الخريستولوجي المصاحب له.

وهذا الكتاب "مجمع خلقيدونية - إعادة فحص" للأب فِ. سي. صموئيل من الكنيسة الهندية الأرثوذوكسية غير الخلقيدونية، يُعتبر ثمرة حياته كلها التي كرّسها لدراسة الإيمان الأرثوذكسي. ويقوم المؤلف في هذا العمل بالبحث في الخلفية التاريخية واللاهوتية للجدال الخريستولوجي القائم في الكنيسة منذ العصور القديمة، ويقدِّم شرحاً للأمور المحورية فيه بدون أي تعنّت أو جدل عقيم. وهو يستخدم في ذلك منهجاً يتجنب اللوم ويقترح الخطوات الإيجابية التي يمكن أن تُتخذ من أجل استعادة الوحدة التي فقدتها الأرثوذكسية. ومن هنا فإن هذا الكتاب ليس مجرد دراسة في التراث القديم في حد ذاته، ولكنه بحث له أهميته الوثيقة الصلة بالسياق المعاصر.

وقد يكون هذا العمل هو أهم دراسة تُنشر في القرن العشرين عن التعليم الخريستولوجي ومجمع خلقيدونية، ولهذا السبب اهتمت باناريون بترجمة ونشر هذا العمل ضمن سلسلة:

'دراسات عن المسيحية في العصور الأولى'

وقد أرادت باناريون أن تقدم للمكتبة المسيحية العربية بحثاً قيّماً كانت في أمس الحاجة إليه، ليستفد منه الطالب الأكاديمي والرجل المسيحي على حدٍ سواء. ومن أجل الهدف نفسه أضاف المترجم ملحقاً خاصاً في نهاية الكتاب يتناول التطور التاريخي لمدلول المصطلحات المستخدمة في الجدال اللاهوتي في الكنيسة في العصور الأولى.

وقد تمت هذه الترجمة عن النسخة الإنجليزية التي قدمتها المطبعة الأرثوذوكسية البريطانية - وهي مؤسسة تتبع الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية في بريطانيا - بعد الاتصال المباشر معها.

نسأل الله أن يبارك في هذا العمل

وللثالوث القدوس المجد والاكرام والسجود الآن وإلى الأبد آمين.

الناشر

٣ أبيب ١٧٢٥ ش - ١٠ يوليو ٢٠٠٩م

تذكار نياحة القديس كيرلس الكبير عمود الدين

السيرة الذاتية للمؤلف

اللاهوتي والمؤرخ الهندي الموقر الأب الدكتور ف. سي. صموئيل

- ولد الأب الكتور فيلاكوفل شِريان صموئيل (*Vilakuvel Cherian Samuel*) في ٦ أبريل عام ١٩١٢م في الهند، وكان والده مدرساً ساهم في تأسيس العديد من المدارس العامة.
- شارك صموئيل أثناء سنوات تكوينه الأولى في أنشطة الكنيسة المتنوعة وفي دراسات اللغة السريانية، وتمت رسامته شماساً.
- عند إنهاء دراسته الثانوية كان قد تمكن من اللغة السريانية وصار ملماً بالكتابات الهامة لبار هِبريوس (*Bar Hebraeus*) وغيره من المؤلفين السريان.
- استمر صموئيل بعد ذلك حوالي ثلاثة عشر سنة في دير (*Manjanikkara*) حيث ابتدأ يُعلِّم اللغة السريانية والدراسات اللاهوتية، وكان واحداً من المؤسسين لمدرسة (*Manjanikkara*).
- رُسم قساً في عام ١٩٣٧م.
- تفرغ الأب صموئيل للدراسة الجامعية والبحث لمدة ستة عشر سنة متصلة، حيث حصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة من جامعة ترافنكور (*Travancore*) ودرجة الماجستير في الفلسفة من جامعة مدراس (*Madras*)، ثم حصل بعد ذلك على درجة البكالوريوس في العلوم اللاهوتية من كلية الاتحاد اللاهوتية في بنجالور.

- سافر الأب صموئيل بعد ذلك إلى الولايات المتحدة لاستكمال الدراسة والبحث، وكان موضوع الشقاق الحادث في الكنيسة هو ما يشغل باله منذ وجوده بالدير وحتى دراسته للدكتوراه.
- تركّزت دراسته العليا على آباء الكنيسة ومقررات مجامعها الأولى، ودرس بتوسع تعاليم البطريرك ساويروس الأنطاكي في معهد 'الاتحاد' اللاهوتي (*Union Theological Seminary*) بنيويورك، وقدم بحثاً هاماً بعنوان 'طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة' ثم رسالة بعنوان 'التعليم الخريستولوجي عند ساويروس الأنطاكي'. وفي عام ١٩٥٤م حصل على الدرجة العلمية (S.T.M) من نفس المعهد.
- وبعد ثلاثة سنوات أخرى من البحث بمدرسة اللاهوت بجامعة يال (*Yale University, Divinity School*) حصل على درجة الدكتوراه عن رسالته 'مجمع خلقيدونية والتعليم الخريستولوجي لساويروس الأنطاكي' عام ١٩٥٧م.
- وبعد حصوله على أعلى الدرجات العلمية في الدراسات الأكاديمية، كرّس الأب الدكتور صموئيل نفسه لخدمة الكنيسة، حيث خدم في جامعة سرامبور بالهند من عام ١٩٦٠م إلى عام ١٩٦٣م، وذهب بعد ذلك إلى أثيوبيا وخدم الجامعة هناك من عام ١٩٦٣م إلى عام ١٩٦٦م ومن عام ١٩٦٨م إلى عام ١٩٧٦م، وتقديراً لجهوده في أثيوبيا عُين هناك عميداً لكلية اللاهوت بأديس أبابا عام ١٩٧٦م.
- خدم كأستاذ في كلية الاتحاد اللاهوتية في بنجالور من عام ١٩٦٦م إلى ١٩٦٨م ومن عام ١٩٧٨م إلى عام ١٩٨٠م.

- في عام ١٩٨٠م، عُين عميداً للمعهد اللاهوتي الأرثوذكسي (*Kottayam*).
- خدم كأستاذ زائر في العديد من الجامعات والمعاهد على مستوى العالم.
- كانت له جهود رائدة في مجال مجامع الكنيسة الأولى، وكان إلمامه باللغات السريانية واليونانية والعبرية واللاتينية والفرنسية والألمانية والإنجليزية قد ساعده في البحث عن الحقيقة فيما يتعلق بالجدل الخريستولوجي القائم في الكنيسة، وكان العمل الفريد الذي قدَّمه عن تفسير عبارة 'طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة' هو الذي مهَّد الطريق نحو إمكانية تحقيق الوحدة بين الكنائس.
- شارك الأب صموئيل في الاجتماعات غير الرسمية بين عائلتي الكنائس الخلقيدونية البيزنطية وغير الخلقيدونية التي انعقدت في بريستول (١٩٦٤م) وأروس (١٩٦٨م) وجينيف (١٩٦٩م) وفي أديس ابابا (١٩٧١م)، وكان له دور كبير في تقديم العديد من الأبحاث الهامة في تلك الإجتماعات.
- ساهم أيضاً في الاجتماعات غير الرسمية التي عقدت بين الكنائس غير الخلقيدونية والكنيسة الكاثوليكية في أعوام ١٩٧١م، و١٩٧٣م، و١٩٧٦م، و١٩٧٨م في فيينا.
- كان له نشاط بارز في مجلس الكنائس العالمي لمدة ثلاثين عاماً باعتباره مندوباً عن كنيسة مالانكارا الأرثوذكسية. وكان عضواً أكاديمياً في لجنة الإيمان والنظام بالمجلس لمدة ربع قرن ساهم أثناءها في العديد من الأنشطة والاجتماعات الخاصة بتلك اللجنة.

- قام دكتور فِ. سي. صموئيل بتأليف عشرين كتاباً ، ومئات الأبحاث الأكاديمية والمقالات التي صدرت بمختلف اللغات عن الأمور اللاهوتية والتعليم الخريستولوجي وتاريخ الكنيسة والمسكونية. وقد عمل أيضاً كمحرر وكعضو في لجان التحرير في عدد من النشرات والدوريات العالمية المختلفة.
- رقد هذا الباحث النبيل والموقر جداً في فجر الأربعاء الموافق ١٨ نوفمبر عام ١٩٩٨م. وفي الحقيقة كان الأب صموئيل هندياً بالمنشأ ولكنه كان مواطناً عالمياً بالاختيار. وكان بالفعل هو الكاهن المكرَّس، والكاتب الغزير في انتاجه، والمفكر والفيلسوف والمسكوني، والباحث المتعدد الاهتمامات، والرجل ذو القلب الكبير المحب للإنسانية ، الذي سعى لاكتشاف الجميل والحسن أينما كان وبعيداً عن كل الانقسامات السياسية والدينية ، وكان هذا الرجل بحق تلميذاً أصيلاً للرب يسوع المسيح.

بتصرف عن

المنتدى المسكوني للأب ف. سي. صموئيل


تمهيد

The Council of Chalcedon Re-Examined
A Historical and Theological Survey

Father V.C. Samuel

أيقونة الغلاف : " المسيح المخلّص"

جزء من أيقونة من القرن السابع من دير باويط. محفوظة بمتحف اللوفر بباريس

تتقدّم دار باناريون بالشكر والإمتنان للآباء الأحباء
الذين ساهمو في تكلفة طبع هذا الكتاب

الكتاب : مجمع خلقيدونية ـ إعادة فحص

المؤلف : الأب فِ. سي. صموئيل

الترجمة : دكتور عماد موريس اسكندر

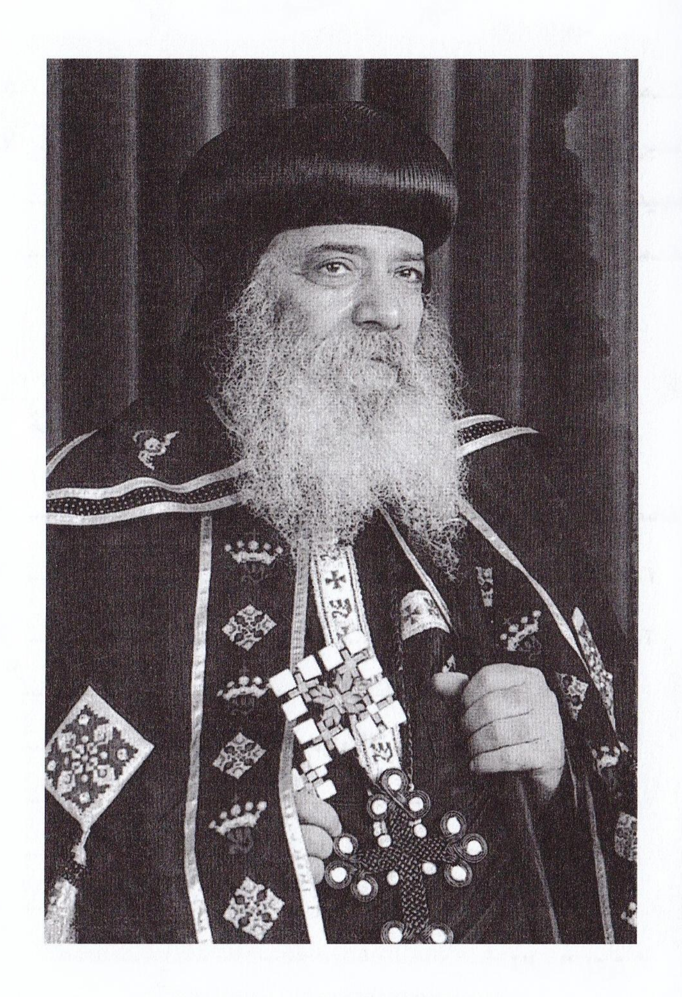
المراجعة : دكتور جوزيف موريس فلتس

الناشر : دار باناريون – ٤٧ شارع كليوباترا
ميدان صلاح الدين مصر الجديدة.
ت : ٢٤١٤٣١٠٦ / ٠٢

الطبعة : الأولى يوليو ٢٠٠٩م

رقم الإيداع : ١٣٧٦٢ / ٢٠٠٩

الترقيم الدولي : x - ٧٢٦٦ - ١٧ - ٩٧٧



قداسة البابا شنودة الثالث

بابا الأسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية

فهرس المحتويات

القسم الأول

قصة مجمع خلقيدونية والشقاق الذي حدث في الكنيسة

القسم الثاني

التعليم الخريستولوجي الخاص بالتقليد الكنسي غير الخلقيدوني

عندما يقوم أحد المؤيدين لحدث ما بعرض هذا الحدث، فإن ذلك يختلف تماماً عن وصف ذلك الحدث نفسه بواسطة أحد المعارضين له. وينطبق هذا الأمر بالنسبة لمجمع خلقيدونية والشقاق الذي حدث في الكنيسة، كما هو الحال بالنسبة لأي حدث آخر في التاريخ. فبينما سعى الدارسون في العالم الغربي لتأييد وجهة نظر المجمع بطريقة أو بأخرى، ظلت بعض الكنائس في الشرق رافضة الاعتراف بهذا المجمع بصورة قطعية منذ العصور القديمة وإلى يومنا هذا.

ويحتوي هذا البحث على النتائج التي توصل إليها المؤلف والتي بناها على دراسة الوثائق الأصلية المتعلقة بتلك الفترة الزمنية، ويُظهر البحث أن قصة مجمع خلقيدونية التي يتناقلها التقليدان الكنسيان الغربي والبيزنطي تحتاج بالفعل إلى تعديل واضح. كما يتضمَّن هذا البحث أيضاً الحجج التي تُثبت أن القرارات التي اتُخذت في الأزمنة القديمة والمتصلة بالجدال الخريستولوجي، تحتاج إلى إعادة فحص وإعادة تقييم في زماننا المعاصر، بصرف النظر عن المبررات التي كان يراها القادة في زمانهم الماضي.

وهذا العمل (الذي بين يديك) له تاريخ خاص به، فمؤلفه - وهو عضو ينتمي إلى الكنائس الأرثوذكسية الشرقية التي رفضت قبول مجمع خلقيدونية - بادر بدراسة تاريخ الكنيسة من خلال الأعمال السريانية التي تدور حول الموضوع، والتي كتبها غريغوريوس بار هبريوس (*Gregory Bar Hebraeus*) وميخائيل السرياني (*Michael the Syrian*)، مما مكَّنه من أن يصبح ملماً بالأمور المتصلة بمجمع خلقيدونية بشكل خاص. ثم شرع بعد ذلك في دراسة أعمال الباحثين: (*Duchesne*) وكيد (*Kidd*) وهيفلي (*Hefele*) وغيرهم، وقد جعله هذا مطلعاً على الجدل الخريستولوجي من وجهة

نظر الجانب المؤيد لمجمع خلقيدونية. كما استطاع المؤلف أن يصل إلى الوثائق المتنوعة التي أشار إليها العلماء الغربيون في أعمالهم، وذلك في أثناء دراساته في كل من معهد 'الاتحاد' اللاهوتي (Union Theological Seminar) في نيويورك، ومدرسة اللاهوت بجامعة يال (Yale Universit , Divinit School) بين عامي ١٩٥٣م و١٩٥٧م. وكان الأستاذ الذي أدخل المؤلف إلى هذه الدراسة هو البروفسور الموقر جورج فلوروفسكي (Georges Florovsk) الذي ينتمي للكنيسة الأرثوذكسية البيزنطية، كما كان روبرت كالهون (Robert L. Calhoun) هو البروفسور الذي أشرف على البحث (الذي قام به المؤلف) في جامعة يل، ولذلك فإن المؤلف يشعر بالامتنان الشديد لكلا الرجلين. وتحت إشراف الأخير كتب المؤلف رسالة الدكتوراه بعنوان 'مجمع خلقيدونية والتعليم الخريستولوجي لساويروس الأنطاكي' وقد أقرتها جامعة يال عام ١٩٥٧م.

وبالرغم من أن هذه الدراسة تحتوي على جزء من المادة العلمية الموجودة في رسالة الدكتوراه بعد تعديلها، إلا أن هذه الدراسة تُعتبر عملاً قائماً بذاته تم إعداده بعد العديد من الدراسات والخبرات الأعمق التي تلت رسالة الدكتوراه. وقد استخدم المؤلف في تلك الفترة اللاحقة من الدراسة كل من المكتبات التالية: مكتبة سرامبور (Serampore) وبنجالور (Bangalore) بالهند؛ مكتبة أديس أبابا، مكتبة بودليان (Bodleian) بأكسفورد؛ مكتبة المتحف البريطاني بلندن؛ مكتبة المعهد المسكوني ببوسيه (Bosse)؛ مكتبة كلية اليسوعيين بلوفان (Louvain). وبهذه الطريقة استطاع المؤلف الرجوع إلى الوثائق اليونانية المتعلقة بمجمع خلقيدونية عند شفارتز (Schy artz) بدلاً من منسي (Mansi) الذي

كان قد استخدمه في فترة سابقة، كما استطاع الرجوع إلى معظم الوثائق السريانية - التي نُشرت بعد فترة الدكتوراه - والصادرة في مجموعة (*corpus scriptorum christianorum orientalium*) وفي مجموعة الآباء الشرقيين (*Patrologia Orientalis*)، هذا بالإضافة إلى اطلاع المؤلف على مجموعة من الدراسات الحديثة حول نفس الموضوع والتي نُشرت في العالم الغربي في العقود الأخيرة.

ومنذ عام ١٩٦٦م شارك المؤلف تقريباً في كل الاجتماعات غير الرسمية التي تمت بين لاهوتيي الكنائس الأرثوذكسية الخلقيدونية وغير الخلقيدونية، كما شارك في اجتماعين للكنيسة غير الخلقيدونية مع الكنيسة الكاثوليكية، وكان للمؤلف أبحاث تُقدم في كل اجتماع من هذه الاجتماعات. وقد تم نشر الأبحاث التي قدَّمها المؤلف في الاجتماعات مع الكنائس الخلقيدونية في المجلة اللاهوتية لليونانيين الأرثوذكس في بروكلين بالولايات المتحدة الأمريكية (*Greek Orthodo Theological Reviey*)، أما الأبحاث التي قدمها في الاجتماعين مع الكنيسة الكاثوليكية فقد طُبعت بواسطة (*Pro Oriente*) في فيينا بالنمسا. وبجانب هذا، عمل المؤلف كعضو في مجموعة من الأشخاص دعتهم لجنة الإيمان والنظام الخاصة بمجلس الكنائس العالمي لدراسة مجامع الكنيسة الأولى في البداية، ثم بعد ذلك لدراسة مجمع خلقيدونية. وقدَّم المؤلف أبحاثاً أثناء اجتماعات تلك المجموعة، تم نشر واحد منها في كل من المجلة المسكونية بجينيف وأبا سلامة بأديس أبابا في عام ١٩٧٠. وقد تم دمج كل تلك الخبرات والرؤى التي اكتسبها المؤلف من كل ما سبق في هذا البحث الذي بين يديك، ويدين المؤلف بالشكر لكل الذين أتاحوا له تلك الفرص المميّزة التي لا تعوض.

وقد تلقى المؤلف أثناء إعداد هذا الكتاب، مساعدات متنوعة من عدد كبير من الأشخاص، وبالرغم من أنهم كثيرون لدرجة يصعب معها ذكرهم بالاسم، إلا أن المؤلف يشكرهم جميعاً على إسهاماتهم القيّمة.

ف. سي. صموئيل

الطبعة الأولى للكتاب عام ١٩٧٧م

مُقَدِّمَةُ الدِّرَاسَةِ

١. نقطة الانطلاق:

إن موضوع هذا الكتاب هو الشقاق الذي حدث في الكنيسة بعد مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م. وفي الواقع أنه منذ بداية المسيحية، ظهرت انقسامات عدة في الكنيسة - وبالأخص في غضون القرون الخمسة الأولى - ولكن لم يستطع أي واحد، من تلك الانقسامات التي حدثت حتى نهاية القرن الرابع، أن يظل قائماً لأكثر من بضع مئات من السنين. أما في القرن الخامس، فقد نشأ انقسامان: الأول بعد مجمع أفسس عام ٤٣١م، والثاني بعد مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م، استمرا منذ ذلك الوقت وحتى عصرنا الحالي. فكيف نشأ هذا الانقسام بسبب مجمع خلقيدونية؟، وكيف نظَّمت الكنائس، التي رفضت قبول ذلك المجمع نفسها، وهي منفصلة عن تلك التي اعترفت به؟، وما هو الموقف اللاهوتي الذي حاولت تلك الكنائس (الرافضة) أن تحافظ عليه من خلال رفضها للمجمع؟ - كل هذه التساؤلات هي التي سنقوم بمناقشتها في الصفحات التالية.

وهذا البحث هو في الأساس، دراسة تاريخية لاهوتية تعتمد مبدئياً على الوثائق السريانية واليونانية التي تنتمي للعصور القديمة، هذا بالرغم من أنه أثناء إعداد مادة هذا الكتاب تم الاستعانة ببعض الأعمال الحديثة المتعلقة بنفس الموضوع.

وكان هناك عدد من اللاهوتيين المعاصرين قام بالدفاع عن مجمع خلقيدونية، ففي عام ١٩٥١م وبمناسبة ذكرى مرور خمسة عشر قرناً على انعقاد المجمع، نظَّم ستة من اللاهوتيين الأمريكيين مؤتمراً نُشرت أعماله في عدد يوليو ١٩٥٢م من المجلة المسكونية (*The Ecumenical Reviey*). وبمناسبة نفس الذكرى تم إصدار

مؤلف ضخم[١] (*Das Konzil Von Chalkedon*) يتكون من ثلاثة مجلدات ويحتوي على إسهامات عدد من العلماء الكاثوليك. ولا ينبغي أن ننسى أيضاً كتاب 'مجمع خلقيدونية' للمؤلف ر. ف. سيلرز[٢] (*R.V.Sellers*) وكتاب 'المسيح في التقليد المسيحي' الذي كتبه جريلماير[٣] (*Aloys Grillmeier*).

وبصفة عامة يمكننا القول أن هؤلاء اللاهوتيين (الذين قاموا بالدفاع عن مجمع خلقيدونية) قد أكدوا أن مجمع خلقيدونية - في إطار السياق التاريخي للقرن الخامس - كان له إسهام (أو أثر) لا يمحى في إيمان الكنيسة. وبحسب كلمات جورج فلوروفسكي: كان "المسيح الذي قدّمه نسطوريوس" يعتبر "فادياً مناسباً لأتباع بيلاجيوس"، وكذلك "المسيح ذو الطبيعة الوحيدة (المونوفيزايت)" كان "فادياً مناسباً للراهب المتصوف"، أما خلقيدونية فقد "حافظ على التوازن" وأعلن أن "يسوع المسيح هو شخص واحد في طبيعتين، بدون اختلاط أو تغيير أو إنفصال".[٤]

وعلاوة على ذلك، ظهر أيضاً (في زماننا المعاصر) صوت مخالف من جانب المعارضين الكنسيين للمجمع، فعلى سبيل المثال، أكد تيران نرسويان (*Tiran Nersoyan*) أن مجمع خلقيدونية - في إطار السياق التاريخي الخاص به - لم يحقق ذلك 'التوازن' الذي زعموه عنه، كما أكد أنه لا يمكن قبول الدفاع عن الموقف الخلقيدوني إلا عند الإشارة فقط إلى التطور اللاهوتي الذي حدث (لدى

---

1 Grillmeier, A. and Bacht. H : *Das Konzil Von Chalkedon: Geschichte Und Gegenwart,* Echter-Verland Wurzburg, 1954.

2 Sellers, R. V. : *The Council of Chalcedon* S. P. C. K., 1953.

3 Grillmeier, A. : *Christ in Christian Tradition,* Mowbrays, 1965.

4 *The Ecumenical review,* July 1952, pp. 396 - 7

الخلقيدونيين) في القرن السادس. ولم يكن هذا التطور نفسه ممكناً - كما يقول رئيس الأساقفة تيران نرسويان - إلاّ من خلال النقد الدائم للمجمع من قِبل 'المونوفيزايت*'.[٥] أما كاريكين ساركيسيان (*Karekin Sarkissian*) فأظهر أن مجمع خلقيدونية قد تعدى بالفعل على التقليد اللاهوتي الذي كان مستقراً في كل من الكنيسة الأرمينية وجزء كبير من الشرق المسيحي. وعلى سبيل المثال، فإن الفكر اللاهوتي الذي كان وراء صيغة إيمان المجمع، وكذلك إسلوب التعامل مع أشخاص مثل ثيؤدوريت (*Theodoret*) أسقف قورش وإيباس (*Ibas*) أسقف الرها، كانا بالشكل الذي يمكن للمدرسة النسطورية أن تشعر بالسرور تجاهه، كما أن نسطوريوس نفسه قد رحب بطومس ليو (لاون)، الذي أعلنه المجمع كوثيقة للإيمان، واعتبره دفاعاً عن موقفه. ولذلك يؤكد الأسقف ساركيسيان أن تلك الحقائق - وليس التمسك بالأوطيخية - هي التي جعلت العديد من الجماعات المسيحية في الشرق ترفض الاعتراف بمجمع خلقيدونية.[٦] ويضيف ساركيسيان أن مجمع خلقيدونية بهذه الطريقة قد خلق ما يُسمى بـ "المشكلة المسكونية في العالم المسيحي الشرقي".[٧]

---

* 'مونوفيزايت' وهو لقب أطلقه الخلقيدونيون على غير الخلقيدونيين ليصفوهم بالهرطقة، حيث اتهموهم بأنهم يؤمنون بأن المسيح هو طبيعة وحيدة فقط بسبب أن الطبيعة البشرية ابتُلعت في الطبيعة الإلهية. انظر صفحة ٢٠.

5 T. Nersoyan *The Christological position of the Armenian Church*, Diocese of the Armenian Church in America, 1962.

6 Sarkissian, K. *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, S. P. C. K., 1965.

٧ كان هذا هو عنوان المقال الذي نُشر في مجلة (*The Ecumenical Review*) في يوليو ١٩٦٠م.

وبالرغم من ذلك فإن كلاً من تيران نرسويان وكاريكين ساركيسيان لم يرى أية قيمة في التقليد اللاهوتي الذي كان رجال المدرسة الأنطاكية يسعّون للحفاظ عليه. كما أن الطريقة التي عالجا بها الموضوع جعلت دراستيهما محدودتان فقط بمشكلة العلاقة بين الكنيسة الأرمينية ومجمع خلقيدونية. فقد أكدا، على سبيل المثال، أن كنيسة أرمينيا لم تكن متدخلة بشكل مباشر في الجدل الدائر حول مجمع خلقيدونية، على خلاف كل من الكنيسة القبطية في مصر والكنيسة السريانية في الشرق الأدنى، ولذلك فإن السبب في معارضتهما لمجمع خلقيدونية كان في الحقيقة مختلفاً تماماً.

ومن هنا تظهر الحاجة الملحة لدراسة حديثة عن مجمع خلقيدونية، وبالأخص من وجهة نظر الكنائس التي لعبت دوراً فعالاً في الجدل الذي دار في العصور القديمة. وعلى الرغم من أن هذه الدراسة لا تهدف إلى سرد قصة خلقيدونية من وجهة نظر تلك الكنائس، إلاّ أن نتائج هذه الدراسة قد تكون ذات فائدة في مساعدة الكنائس المعنية بالأمر لفهم بعضها البعض بصورة أفضل.

وهذا الهدف يتصل بصورة خاصة بالكنيسة الهندية. فقد دخلت المسيحية إلى الهند حتى قبل التبشير بالإنجيل في أرمينيا، واستمر وجود المسيحية في هذا الإقليم بطابعها الشرقي ولكن بدون فهم حقيقي لمجمع خلقيدونية. وكان وصول أنماط من المسيحية الغربية إلى الهند في القرن السادس عشر هو السبب في التنبيه إلى مجمع خلقيدونية، ولكن حتى المجتمعات المسيحية التي نشأت في الهند بفضل نشاط الإرساليات الغربية هناك، لم تذهب إلى أبعد من مجرد قبول خلقيدونية كنوع من التشبه بهم. وتعتبر الحركة 'المسكونية' في الهند، هي محاولة جادة لتجميع كل تلك التقاليد العريضة

لتتقابل مع بعضها البعض داخل محيطها الثقافي والفكري. ولهذا فإنه أمام تلك الغاية العظمى، يكون السؤال حول خلقيدونية وانشقاق الكنيسة الذي حدث في الماضي، جديراً بكل اهتمام، كما ينبغي كذلك أن تكون الحقائق التي تنتج عن هذه الدراسة، ذات قيمة كبيرة في إطار تلك الرؤية.

٢. ماذا يقول علماء اللاهوت المعاصرون؟

إن الدفاع ـ الذي أشرنا إليه ـ عن مجمع خلقيدونية، كان وراؤه أكثر من نصف قرن من الدراسات المتخصصة للنواحي المختلفة للموضوع، قام بها عدد من علماء اللاهوت في العالم الغربي. وقد أظهر الكثير منهم ـ كنتيجة لهذا العمل ـ الرغبة في تعديل المواقف التقليدية (القديمة) بالنسبة للعديد من النقاط التي كان لها أثرها في الجدال الخريستولوجي.

وكان الموقف التقليدي المتعارف عليه يعتبر أن نسطوريوس (*Nestorius*) الذي جلس على كرسي القسطنطينية من عام ٤٢٨ إلى ٤٣١م هو هرطوقي لأنه علَّم تعليماً خاطئاً بوجود 'ابنين'،[٨] وبناءً على هذا الأساس تمت إدانته بواسطة مجمع أفسس عام ٤٣١م. وعلى النقيض المقابل للنسطورية ظهرت الهرطقة الأوطيخية، حيث كان أوطيخا (*Eutyches*) رئيس دير في القسطنطينية، وكان له تأثير كبير على بلاط الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني (*Theodosius II*) من خلال ابن أخيه وابنه في المعمودية كريسافيوس (*Chrysaphius*) الذي كان يشغل منصب كبير موظفي البلاط.

---

[٨] كان هذا الأمر يمثل نقطة هامة في الصراع الخريستولوجي كما سيتضح فيما بعد.

والاعتقاد السائد هو أن أوطيخا ادعى بأن اللاهوت والناسوت اتحدا في المسيح لدرجة أنه بعد الاتحاد امتُص (أو ذاب) الناسوت في اللاهوت، وقد تمت إدانة أوطيخا على هذا الأساس واعتُبر هرطوقياً بواسطة مجمع في القسطنطينية عام ٤٤٨م. كما يتضمن الفكر السائد (عند الخلقيدونيين) اعتبار أن البطريرك ديسقوروس (*Dioscorus*) السكندري، في رغبته ليتفوق على كرسي القسطنطينية، استغل المساندة السياسية لأوطيخا وقام بتبرئة ذلك المبتدع وإعادته إلى رتبته الكهنوتية، وحكم بالهرطقة على عدد من الأساقفة الأرثوذكس من بينهم فلافيان (*Flavian*) بطريرك القسطنطينية ويوسابيوس (*Eusebius*) أسقف دوريليم في مجمع أفسس 'اللصوصي' (*Latrocinium*)[٩] عام ٤٤٩م، كما وصل البابا ديسقوروس في استبداده إلى درجة منعه قراءة رسالة (طومس) ليو[١٠] التي كتبها وأرسلها بابا روما إلى الشرق، وذلك بقصد أن يوجه المناقشات اللاهوتية في اتجاه معين. أما بالنسبة لمجمع خلقيدونية عام ٤٥١م فقد كانت صورته المتعارف عليها تتضمن أنه أدان أوطيخا وعزل ديسقوروس، ولكن الجانب 'المونوفيزايت' في مصر وسوريا وبقية الأماكن الأخرى في الشرق رفض قبول مجمع خلقيدونية ووقف في الجانب الآخر ضد الكنيسة بسبب أنه - وإلى يومنا هذا - مازال يؤمن بأطياف متنوعة من الأفكار 'الهرطوقية'.

كانت تلك هي النظرة التقليدية السائدة للخلاف. وقد تم تعديل تلك النظرة القديمة تجاه عدد من النقاط من خلال أبحاث العديد من اللاهوتيين المعاصرين. ولعل أبرز هذه النقاط هي المتعلقة بقضية

---

٩ هذه الكلمة اللاتينية هي التي وصف بها البابا ليو مجمع عام ٤٤٩م وتعني 'اللصوص'.

١٠ طومس ليو هي رسالة عقائدية كتبها البابا ليو أسقف روما.

نسطوريوس، فبعد اكتشاف ونشر كتاب نسطوريوس "بازار هيراقليدس" (*Bazar Heraclides*)[١١]، تم إعادة تقييم وتقدير الفكر اللاهوتي للمدرسة الأنطاكية على يد عدد من اللاهوتيين في القرن العشرين.*

وبالفعل كان الحماس الذي ظهر في قضية نسطوريوس فريداً، ورغم أنه لم يكن هناك نفس هذا الحماس في توضيح وجهة نظر المعارضين لمجمع خلقيدونية،[١٢] إلاّ أنه يمكننا أن نلاحظ بعض التغيير في النظرة تجاه ذلك الموقف أيضاً. فبخصوص أوطيخا، أقرّ البعض على الأقل أن المفاهيم المنتشرة والمتعلقة بتعليمه هي من صنع آخرين غيره. وهناك رأيان يسلِّمان بهذا الأمر يستحقان الملاحظة: الرأي الأول قدَّمه تريفور جالاند (*Trevor Gervasse Jalland*) ويذكر فيه أن إدانة أوطيخا في مجمع عام ٤٤٨م كان عملاً متعجلاً.[١٣] أما الرأي الثاني فكان لرينيه دراجيه (*René Draguet*)

---

[١١] انظر الترجمة الإنجليزية لهذا العمل في:

Bazaar of Heraclides, tr. And ed. By G. R. Driver and L. Hodgson, Oxford, 1925.

* لقد حاول الكاتب في الفصل ١٤ إعادة تقييم الفكر اللاهوتي الأنطاكي وتقدير النقاط الإيجابية فيه. ولكن كانت هناك محاولات من بعض اللاهوتيين الآخرين لتغيير النظرة التقليدية تجاه نسطوريوس بعد نشر كتابه 'بازار هيراقليدس'، والحقيقة أن هذا الكتاب لم يُظهر أي اختلاف أو تحول في الفكر الذي كان نسطوريوس قد قدمه قبل مجمع أفسس عام ٤٣١م وتمت إدانته على أساسه. (انظر: الموسوعة الكاثوليكية، نسطوريوس والنسطورية. ارجع أيضاً إلى: نيافة الأنبا بيشوي، كتاب وثائقي عن كنيسة المشرق الأشورية النسطورية، طبعة نوفمبر ٢٠٠٣، صفحة ٢٢، ٢٣).

[١٢] لقد أقر الباحثون أن التقليد اللاهوتي الغربي يستطيع أن يستوعب مفاهيم المدرسة النسطورية بطريقة أكثر سهولة من التقليد العقائدي لديسقوروس.

[١٣] وبالإشارة إلى إدانة أوطيخا على أساس أنه لم يقبل صيغة 'طبيعتين'، يذكر جالاند أن "فلافيان قد تعدى سلطته في طلبه (من أوطيخا) الإقرار بصيغة لم يكن لها حتى ذلك الوقت أي قانون مسكوني". وبالتالي يكون فلافيان "مذنباً لتعجله غير المبرر". انظر:
(*The Life and Times of St. Leo the Great*, S.P.C.K., 1941, pp. 216-7).

وتبعه فيه، كل من توماس كاملوت (*Thomas Camelot*) وكيللي (*J. N. D. Kelly*)، وقد سلَّم هذا الرأي بأن أوطيخا لم يكن هرطوقياً بشكل مؤكد.[١٤] وبالنسبة للبابا ديسقوروس، اعترف كل من ليبون (J. Lebon) وسيلرز (*R; V. Sellers*) أنه كان أرثوذوكسياً في موقفه اللاهوتي.[١٥] كما أظهر جالاند (*Jalland*) أن البابا ديسقوروس لم يمنع قراءة طومس ليو في مجمع عام ٤٤٩م، وذكر كل من جالاند وهونيجمان (*Honigman*) أن قرارات ذلك المجمع (أفسس الثاني عام ٤٤٩م) لم تكن قرارات فردية لديسقوروس وحده.[١٦] أما بخصوص قادة الجانب غير

---

[١٤] في رأي دراجيه - كما يذكر كاملوت - أن أوطيخا قدَّم موقفاً خريستولوجياً غير مكتمل النضج، وبالتالي لا يجب اعتباره هرطوقياً. أنظر:

('De Nestorius á Eutyches: L'opposition de deux christologies' in *Das Konzil Von Chalkedon, op. cit.*, vol. I, pp. 236f).

أما كيللي فيرى أنه "من الواضح أن الصورة التقليدية لأوطيخا قد تشكلت من انتخاب بعض من عباراته ومحاولة دفعها إلى استنتاجاتها المنطقية... وهو (أي أوطيخا) لم يكن دوسيتياً أو أبوليناريا؛ ولا يوجد شيء أكثر وضوحاً من تأكيده على حقيقة وكمال الناسوت" انظر:

(*Early Christian Doctorines*, Adam & Charles Black, 1958, pp. 332-3).

[15] J. Lebon: 'Le Christologie du monophysisme syrien' in *Das Konzil Von Chalkedon, op. cit.*, vol. I, pp. 578-9; and Seller, *The Council of Chalcedon, op. cit.*, p. 273.

[١٦] إن تقييم جالاند لمجمع أفسس الثاني جدير بالاعتبار، فهو يقر بأن "أغلب أدلتنا الخاصة بالمجمع ومحاضر جلساته هي من مصادر متحيزة". وبالرغم من أن "ليو قد وضع اللوم الأعظم في جرائم المجمع على ديسقوروس"، "فإنه من المشكوك فيه جداً مقدار مسئوليته (عن ذلك)". كما أن الإدارة الحقيقية لجلسات المجمع كانت في أيدي مندوبي الإمبراطور. وينبغي علينا التسليم بأن "ديسقوروس قد حاول أكثر من مرة أن يعطي الفرصة لسماع الرسائل البابوية". وحتى بالنسبة للسلوك الصاخب والعنيف (في أفسس الثاني)، فإن مجمع خلقيدونية لم يكن أيضاً مستثنى من ذلك. انظر المرجع السابق لجالاند صفحة ٢٥٢-٢٥٣.

وكان لهونيجمان أيضاً نفس تلك النظرة بالنسبة لمجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م. انظر:

(*Juvenal of Jerusalem*, Dumbarton Oaks Papers, No. 5, Harvard University Press, 1950, p. 236).

الخلقيدوني، فقد أقرَّ كل من ليبون وسيلرز أن رجالاً مثل البابا تيموثاؤس أيلوروس (*Timothy Aelurus*) السكندري (٤٥٧م - ٤٧٧م) ومار فيلوكسينوس (*Philoxenus*) أسقف منبج (٥٢٣م) والبطريرك ساويروس (*Severus*) الأنطاكي (٥١٢م – ٥٣٨م) لم يكونوا معلمين للهرطقة.[١٧] وبالنسبة لمار فيلوكسينوس على وجه الخصوص، أظهر أندريه (*Andre de Halleux*) أن ذلك المعارض لخلقيدونية (أي مار فيلوكسينوس) كان يحتفظ بكل الأساسيات اللازمة لتعليم خريستولوجي سليم.[١٨]

ويتضح من كل هذا أنه إذا أخذنا تلك الأبحاث بصورة جدية، فسنستطيع القول أن مجمع خلقيدونية وانشقاق الكنيسة في الشرق، كان أمراً أكثر تعقيداً جداً مما أُعتيد تصويره في الماضي من قبل الكتّاب الموالين للجانب الخلقيدوني.

٢. الأمر الحقيقي الذي يتعيَّن مواجهته:

وعلى الرغم من أهمية تلك الأبحاث، إلا إنها لم تصل بالفعل إلى العمق المطلوب لمواجهة حقائق الأمور. فعلى سبيل المثال، لم يكن البابا ديسقوروس وقادة الاتجاه الرافض لخلقيدونية، يعترضون على ذلك المجمع بسبب موقف المجمع من أوطيخا، أو بسبب أنه أكد على الاستمرار الفعَّال للناسوت ـ بدون اختلاط أو امتصاص ـ مع

---

[١٧] لقد أظهر ليبون في كتابه (*Le Monophysisme Severien*, Louvain, 1909) أن البطريرك ساويروس كان تلميذاً مخلصاً للبابا كيرلس السكندري. وقد أكد نفس هذه النقطة بالتحديد في بحثه الذي أشرنا إليه في الحاشية رقم ١٥. انظر أيضاً معاجة سيلرز للموضوع في مرجعه السابق صفحة ٢٥٤ وما يليه.

[18] Andre de Halleux: *Philoxene de Mabbog; Sa Vie, Ses Ecrits, Sa Theologie*, Louvian, 1963.

اللاهوت في المسيح بعد الاتحاد، ولكن كانت نقطتهم الأساسية (في رفضهم للمجمع) هي أن المجمع تعارض مع التقليد المستقر بالفعل في الكنيسة. وكانوا يعنون بذلك أن مجمع عام ٤٥١م لم ينتبه بالقدر الكافي للموقف اللاهوتي الذي تبناه مجمع أفسس عام ٤٣١م في إدانته لنسطوريوس. فهل كانوا محقين في هذا الأمر؟

والحقيقة بالنسبة لمجمع أفسس عام ٤٣١م، هي أن الأنطاكيين لم يكونوا موافقين تماماً على قراراته، ورغم أن هذه المشكلة قد تم حلها 'خارجياً' عن طريق إعادة الوحدة بين البابا كيرلس السكندري ويوحنا الأنطاكي عام ٤٣٣م، إلاّ أن صيغة إعادة الوحدة نفسها قد فُهمت بطريقة مختلفة لدى كل من الجانبين السكندري والأنطاكي. ومن هذا المنطلق، حَرَم مجمع القسطنطينية عام ٤٤٨م أوطيخا واعتبره هرطوقياً على أساس التفسير (الفهم) الأنطاكي لصيغة إعادة الوحدة. وبالتالي كان مجمع عام ٤٤٩م يعبِّر فقط عن رد الفعل السكندري تجاه هذا الموقف. أما مجمع خلقيدونية، فبدون حتى أن يفحص الأمر محل الخلاف، قام بالتصديق على قرار مجمع عام ٤٤٨م، معلناً أن مجمع عام ٤٤٩م غير جدير حتى لأن يُذكر في سجلات تاريخ الكنيسة. وبهذا العمل، يكون مجمع خلقيدونية قد افترض أن أوطيخا كان هرطوقياً بشكل مؤكد، وحاول أن يبرهن أن تبرئة مجمع عام ٤٤٩م لأوطيخا كانت عملاً غير مبرر. وقد توصل قادة مجمع عام ٤٥١م إلى قرارهم هذا، بوضعهم المسئولية الكاملة لقرارات مجمع عام ٤٤٩م حصرياً على البابا ديسقوروس. وعلى الرغم من ذلك واعتماداً على ما لدينا من الأدلة، لم يذكر مجمع خلقيدونية ما هو بالتحديد تعليم أوطيخا الذي بسببه أُدين كهرطوقي.

وكانت قرارات مجمع خلقيدونية قد بُنيت على افتراض مركزي بأن أوطيخا هو بالفعل هرطوقي حقيقي. وكان المجمع في هذا متأثراً بصورة مفرطة برأي البابا ليو من ناحية، وبإصرار الرجال الذين عارضوا أوطيخا بصورة شخصية من الناحية الأخرى. وقد أظهر ليو في الطومس الخاص به، عدم إدراكه للخلاف الذي كان بين الجانبين السكندري والأنطاكي قبل مجمع عام ٤٤٨م. فإذا سلَّمنا أنه من الصعب الدفاع عن افتراض أن أوطيخا كان بالفعل هرطوقياً، فسوف يتعين علينا حينئذ أن ننظر إلى مجمع خلقيدونية من وجهة نظر جديدة، ونسعى لفهمه من خلال إعطائنا اهتمام أكثر لرأي منتقديه دون أن نفترض مسبقاً أنهم كانوا جميعاً مخطئين.

ويمكننا هنا أن نلخص الحقيقة التي توصل إليها الكاتب بالنسبة لمجمع خلقيدونية، والتي سيأتي ذكرها بالتفصيل فيما بعد:[١٩] فقد أبطل مجمع خلقيدونية قرارات مجمع أفسس الثاني بدون حتى أن يفحصها من خلال خلفيتها اللاهوتية. وقد شرع منذ البداية في اعتبار أوطيخا هرطوقياً بشكل مُؤكد، وفي نفس الوقت لم يُظهر أي اهتمام على الإطلاق بإثبات ذلك الاتهام بالدليل، أو يذكر على الأقل بتعبيرات واضحة ما هي تعاليم أوطيخا (التي أُدين بسببها). كما قام المجمع بتبرئة كل من فلافيان بطريرك القسطنطينية ورئيس مجمع عام ٤٤٨م، ويوسابيوس أسقف دوريليم الذي قام بإثارة الاتهام ضد أوطيخا، وقد فعل المجمع ذلك بدون البحث في أسباب إدانتهم في مجمع عام ٤٤٩م. وبالإضافة إلى ذلك صدَّق مجمع خلقيدونية على حكم بعزل البابا ديسقوروس بطريرك

---

[19] "Proceedings of the Council of Chalcedon and its historical problems" *The Ecumenical Review*, October 1970.

الإسكندرية كان قد أصدره جانب من الوفود الحاضرين، بدون توصيف أي تهمة محددة ضده. كما قام المجمع بتبني تعريف للإيمان يتضمن عبارة "في طبيعتين" رغم المعارضة الشديدة من غالبية الحاضرين بما فيهم أناتوليوس (*Anatolius*) بطريرك القسطنطينية نفسه. وحكم بإعادة ثيؤدوريت أسقف قورش وإيباس أسقف الرها إلى رتبتيهما - وكان كلاهما شخصين مثيران للجدل - بدون أن يفحص بإنصاف السبب وراء التهم التي وُجهت إليهما، ولذلك كان على مجمع عام ٥٥٣م* أن يتخذ قراره (الخاص بثيؤدوريت وإيباس) الذي دافع به، ليس عن حكم مجمع خلقيدونية، ولكن في الواقع عن حكم مجمع أفسس عام ٤٤٩م.

٤. قضية 'المونوفيزيتيزم' (*Monophysitism*).

من الجدير بالملاحظة أنه حتى اللاهوتيين الذين يعترفون بأرثوذوكسية الكنائس الشرقية المعارضة لخلقيدونية، يشيرون إلى تلك الكنائس بأنهم 'مونوفيزايت' (*monophysite*) أو أصحاب عقيدة الطبيعة الوحيدة. ويتكون هذا المصطلح من كلمتين يونانيتين: 'مونوس' (μóνος) أي وحيد و'فيزيس' (φύσις) أي طبيعة، ولذلك فإنه يعني 'ذو الطبيعة الوحيدة' (*single-natured*). ويمكننا أن ندرك الطريقة التي يُفهم بها مدلول هذا المصطلح من خلال كلمات ولتر أديني (*Walter F. Adeney*) حيث يقول: "إن 'المونوفيزايت' يؤكدون أنه توجد طبيعة واحدة فقط في المسيح، لأن الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية انصهرتا معاً. وهذا يعني عملياً أنه لا توجد غير الطبيعة الإلهية فقط، لأن الإثنتين لا تتقابلان على نفس

* وهو المجمع الخامس من المجامع السبعة التي تعترف بها الكنائس الخلقيدونية.

المستوى، وانغمار الطبيعة المحدودة لا يترك لتأملنا سوى الطبيعة غير المحدودة فقط".[٢٠] ومن الملاحظ أنه لا يزال هناك علماء غربيون مشهود لهم يتناقلون نفس ذلك التفسير لمدلول المصطلح. ولذلك نجد أنه حتى في طبعة عام ١٩٥٨م من قاموس أكسفورد للكنيسة المسيحية (*Oxford Dictionary of the Christian Church*)، شرحت كلمة 'مونوفيزيتيزم' (*Monophysitism*) بأنها تشير إلى "العقيدة التي تنادي بأنه لا توجد في شخص المسيح المتجسد غير طبيعة وحيدة فقط وهي الطبيعة الإلهية، وهي ضد التعليم الأرثوذوكسي بوجود طبيعة مزدوجة، إلهية وبشرية بعد التجسد".[٢١] ومن هنا كان استخدام هذا المصطلح في الحقيقة - حتى ولو كلقب متداول - للإشارة إلى الكنائس المسيحية التي رفضت الاعتراف بسلطة مجمع خلقيدونية، لابد وأن يعني ضمنياً أنهم يؤمنون بالمدلول الذي يحمله.[٢٢]

ومن أجل كل تلك الأسباب، سنشير في دراستنا هذه إلى الكنائس الشرقية التي تعارض مجمع عام ٤٥١م بمصطلح "غير الخلقيدونيين" بدلاً من مصطلح 'المونوفيزايت'، كما سنشير كذلك إلى الكنائس التي قبلت المجمع بمصطلح "الخلقيدونيين"، بدون أن يتضمن ذلك أي مدلول ازدرائي عند إشارتنا إلى أي منهما.

---

20 Walter F. Adeney: *The Greek and Eastern Churches*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1908, p. 124.

٢١ لو كان كاتب هذا الجزء في قاموس أكسفورد يقصد أن الكنائس الشرقية التي تعارض مجمع عام ٤٥١م تؤمن بهذا الرأي، فيكون قد جانبه الصواب في ذلك.

٢٢ في كتابه (*The Rise of The Monophysite Movement*, Cambridge, 1972,)، أظهر فرند (*W. H. C. Frend*) أن مصطلح 'مونوفيزايت' هو مصطلح حديث، وأنه يستخدمه كنوع من التسهيل. ولكن تحيز هذا الكاتب لمجمع خلقيدونية يظهر جلياً من عنوان كتابه ومن طريقة معالجته للموضوع.

٥. المنهج الذي اتبعناه في هذه الدراسة:

لقد اتخذ مجمع خلقيدونية مجموعة من القرارات، كانت أهمها من وجهة نظر هذه الدراسة هي: (أ) عزل البابا ديسقوروس بطريرك الإسكندرية؛ (ب) صياغة تعريف للإيمان؛ (ج) إنهاء قضية ثيؤدوريت أسقف قورش وإيباس أسقف الرها. وتُعد الطريقة التي عالج بها المجمع هذه النقاط أمراً في غاية الأهمية من أجل فهمنا لموضوع انشقاق الكنيسة، وقد أفردنا الفصلين الثاني والثالث من هذه الدراسة لعرض ذلك الحدث (مجمع خلقيدونية). ومن الجدير بالذكر أنه كانت هناك خلفيات لهذا المجمع نستطيع من خلالها أن نستجلي المشكلة التي أُثيرت داخل الكنيسة، وهذا الموضوع هو ما تناولناه في الفصل الأول. وكان جزء كبير من الشرق المسيحي قد قام بمقاومة مجمع خلقيدونية بقيادة مجموعة من اللاهوتيين المقتدرين في تلك العصور، وقد ازدادت هذه المعارضة قوة بالرغم من الاضطهاد والتعجيز المتنوع الذي تعرضت له، وكانت هذه المقاومة فعَّالة جداً لدرجة أن بعض أباطرة القسطنطينية أنفسهم شعروا بحاجتهم لاستمالة المعارضين للمجمع. وتحتل هذه الأحداث - مع استعراض الموقف اللاهوتي الذي تبناه أولئك اللاهوتيون - الفصول الأخيرة من تلك الدراسة، وهناك واحد من هذه الفصول يقارن التعليم الخريستولوجي عند غير الخلقيدونيين مع نظيره في الجانب الخلقيدوني، كما يوجد فصل آخر يقارنه مع الجانب الأنطاكي. وفي النهاية هناك فصل ختامي يحتوي على النتائج التي توصل إليها المؤلف بخصوص كيف حدث الانقسام في الكنيسة، كما يحتوي ذلك الفصل أيضاً على مناقشة علاقة هذه الدراسة بالموقف الحالي في زمننا المعاصر.

القسم الأول

قِصَّةُ مَجْمَعِ خلقيدونية وَالشِقاقُ الذي حَدَثَ في الكَنيسَةِ

الفصل الأول

أَحْدَاثٌ أَدَّتْ إِلَى مَجْمَعِ خَلْقِيدُونِيَة

١. الظروف المحيطة:

بدأت الكنيسة المسيحية على أساس إيمان متمركز في شخص الرب يسوع المسيح، وقد حاولت الكنيسة أن تحافظ على هذا الإيمان في حياة المجتمعات المسيحية بطرق متنوعة تضمَّنت تبني عبارات (إقرارات) مختصرة تعبِّر عن الإيمان، وهي التي سُميت فيما بعد بقوانين الإيمان.[١] وكان لدى الكنيسة في كل مكان نوع أو آخر من هذه الإقرارات المختصرة - التي كانت تعتبرها تشكِّل دستوراً للإيمان - حيث تقوم بتعليمها للمتقدمين للعماد كما تتلوها في عبادتها المنتظمة. ومنذ العصور الأولى للمسيحية، كان المبشِّرون والمدافعون يقومون بشرح دستور الإيمان هذا لمن حولهم، وكانوا يركِّزون في شرحهم على أن يسوع المسيح هو ابن الله، الذي من خلاله يستطيع الرجال والنساء أن يكون لهم وصول مباشر لله (الآب)، ومنذ وقت انتشار كتابات العهد الجديد بدأوا يشيرون إليها لتأييد تفاسيرهم باعتبارها تقاليد رسولية متواترة.

وكانت هناك محاولات أخرى عديدة لشرح الإيمان قامت الكنيسة برفضها أثناء القرنين الثاني والثالث، حيث قام البعض بالإشارة إلى 'الابن' بكونه يتصل بالله الأزلي بعلاقة إعتمادية؛ والبعض الآخر أشار إليه بأنه الله ذاته في علاقته مع عالم الطبيعة؛ ورآه آخرون أنه إنسان مثلنا حل عليه روح الله وعمل فيه بصورة فائقة؛ وهناك من قالوا أنه مخلوق كامل أحضره الله للوجود قبل (أن يخلق) أي شيء آخر. وبينما كان كل واحد من هؤلاء المبتدعين يحاول الترويج لأفكاره، كانت هناك سلسلة متواصلة على الدوام

---

[١] كان أغلب تلك الإقرارات يبدأ بكلمة 'أؤمن' لذلك سُميت بإقرارات الإيمان (التي توحدت فيما بعد في قانون الإيمان النيقاوي-القسطنطيني).

من قادة الكنيسة الذين فندوا تلك الأفكار الغريبة وشرحوا الإيمان بطرق أكثر قبولاً. وقام هؤلاء الرجال بتسليم الأجيال التالية أنماط معينة للتفكير، اعتبرتها الكنيسة قاعدة للوصول إلى المقياس العقائدي الصحيح. وعلى الرغم من ذلك لم تكن تلك الأنماط موحدة، فمنذ القرن الثاني تقريباً بدأت تظهر على الأقل ثلاثة تقاليد عريضة (في الكنيسة): واحد في الإسكندرية، وآخر في أنطاكيا، والثالث في الغرب.

ومنذ البداية كانت هناك أيضاً محاولات لتوحيد أنماط التفكير المسيحي، وأولى هذه المحاولات الناجحة هي التي تحققت في القرن الرابع في مواجهة تعليم أريوس وأتباعه الذي زعم بأن الابن كان في الأساس مخلوقاً. واستطاعت الكنيسة من خلال مجمع نيقية عام ٣٢٥م - وبمساندة سلسلة من الرجال المقتدرين أمثال ق. أثناسيوس السكندري والآباء الكبادوك - أن تؤكد رسمياً أن الابن المتجسد يسوع المسيح ، هو الله بالكمال منذ الأزل على نفس النحو الذي به الآب أو الروح القدس، وذلك بدون أي تعارض مع الوحدة الإلهية. وقد ضمَّن المجمع هذا الاعتراف داخل قانون إيمان، أكد فيه أن الابن "له ذات الجوهر الواحد (هوموأووسيوس)" مع الآب. وابتدأ هذا القانون - في صورته المطوَّلة تلك - يحل بالتدريج محل كل قوانين الإيمان الأخرى في الشرق، مؤكداً على أن الابن له بالكامل ومنذ الأزل ذات الجوهر الواحد مع الآب. وهكذا استطاعت الكنيسة في القرن الرابع أن تتفق رسمياً على عقيدة الثالوث القدوس، التي تضمَّنت علاقة الوحدانية في ذات الجوهر للآب والابن والروح القدس. ولكن إذا نظرنا إلى تفسير قانون الإيمان، فسنجد أنه بالرغم من أن التقليد السكندري والأنطاكي كانا بصورة أو

بأخرى متفقين معاً، إلاّ أنهما لم يتفقا مع الغرب في نفس نمط التفكير الذي اتبعه، فبينما التزم الشرق بالتراث اللاهوتي للآباء الكبادوك (في تفسيرهم لعقيدة الثالوث)، تمسك الغرب بالتعليم الذي قدَّمه ق. أغسطينوس. ولكن لم يسبب هذا الاختلاف مع ذلك أي انقسام بين الشرق والغرب مثلما حدث في الخلاف حول شخص المسيح في القرن الخامس.

٢. مجمع أفسس عام ٤٣١م:

(أ) بعض الملاحظات التمهيدية:

في مجال الخلاف بين التقليد اللاهوتي السكندري والأنطاكي، كان مجمع أفسس يعتبر انتصاراً حاسماً للسكندريين. ولم يقدم هذا المجمع أي تعريف عقائدي (نص إقرار إيمان)، ولكنه أدان نسطوريوس أسقف القسطنطينية على أساس أن تعليمه يتعارض مع إيمان نيقية الذي أكدَّ على أن يسوع المسيح هو الله الابن، الأزلي، الذي له ذات الجوهر الواحد مع الآب، الذي تجسد وتأنس من مريم العذراء بالروح القدس.

وكان قادة الجانب السكندري - كما أظهر جريلميير (*Grillmeier*) - يفسِّرون اعتراف الإيمان النيقاوي على أساس تعليمهم الخريستولوجي الذي يُطلق عليه 'خريستولوجي (**الكلمة** - جسد)'* (*'Word-flesh' Christology*).[٢] وكان أبوليناريوس

---

* أي المبني على أساس مفهوم أن الكلمة صار جسداً

[٢] لقد ذكر جريلميير في كتابه (Grillmeier: *op. cit.*, pp. 193-f.) أن السكندريين اعتمدوا على العبارة التي وردت في إنجيل يوحنا (١: ١٤) "والكلمة صار جسداً وسكن بيننا" لكي يؤكدوا وحدة المسيح من خلال مفهوم 'الكلمة - جسد'

(*Apollinarius*) أسقف اللاذقية قد حاول في السبعينات من القرن الرابع أن يضع منهجاً لهذا التعليم الخريستولوجي على طريقته الخاصة. وإذ كان كل همه هو الحفاظ على وحدة الفادي في ضوء مفاهيم نيقية، فقد أصرَّ على أن المسيح هو هيبوستاسيس واحد[٣] وطبيعة واحدة، وأن كل شيء سُجل عنه (في الإنجيل) قد أتمه الله **الكلمة** أو الله الابن. وتمشياً مع هذا الخط من التفكير، أنكر أبوليناريوس وجود 'المبدأ العاقل الإنساني'[*] في جسد المسيح، وقد تم الحكم على وجهة نظر أبوليناريوس بالهرطقة وأُدين من جميع الأطراف. وعلى الرغم من ذلك استمر السكندريون في تمسكهم بالمصطلحات التي استخدمها أبوليناريوس، حيث احتفظوا بتعبير 'طبيعة واحدة' وتعبير 'هيبوستاسيس واحد'، كما احتفظوا كذلك بتأكيدهم على أن أقوال وأفعال المسيح كانت تعبيرات (*expressions*) لأقنومه الواحد.[٤]

أما الأنطاكيون على الجانب الآخر، فلم يقبلوا الأسلوب السكندري في استخدام الكلمات والتعبيرات (*phraseology*)، والذي كان قد استخدمه مذهب أبوليناريوس. وكان تعليمهم الخريستولوجي يُطلق عليه 'خريستولوجي (**الكلمة** – إنسان)'[#]

---

[٣] سيتم شرح مصطلح هيبوستاسيس بالتفصيل في صفحة ٤٢٣ وما يليها، ولكن المعنى المبدئي الذي نستطيع أن نذكره هنا أنه هو (الكيان) الخاص المحدد وبالتالي فهو الشخص.

لدراسة موضوع 'الأبولينارية' بالتفصيل ارجع إلى:

(J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines, op. cit.*, pp. 289f; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition, op. cit.*, pp. 220f)

[*] أي الروح الإنسانية العاقلة

[٤] كان التشابه في المصطلحات بين السكندريين والأبولينارية (رغم اختلاف المفهوم وراء هذه المصطلحات لدى كل منهما) هو أحد الأسباب التي دعت الأنطاكيين إلى مهاجمتهم.

[#] أي المبني على أساس مفهوم أن الكلمة اتخذ إنساناً

(*'Word-man' Christology*)[٥] والذي كان قد أسسه ثيؤدور أسقف مبسويستيا (*Theodore of Mopsuestia*) في كيليكيا الذي مات عام ٤٢٨م. وقد نجح ثيؤدور بالفعل في استبعاد الأبولينارية، ولكنه لم ينجح في تأكيد وحدة المسيح بطريقة مرضية.[٦]

وهكذا وفي أثناء الربع الأول من القرن الخامس، صار هناك نوعان من التعليم الخريستولوجي في الشرق وكان كل منهما يؤكد تواصله مع إيمان نيقية ويعبِّر عن رفضه للأبولينارية، ولكن مع ذلك لم يكن لأي منهما فكرة حقيقية عن الآخر.[٧] فالأنطاكيون على سبيل المثال، قد يخلطون بسهولة بين التقليد السكندري والأبولينارية، والسكندريون كذلك قد لا يرون إلاّ عقيدة وجود 'ابنين' في التقليد الأنطاكي.

(ب) الصدام بين نوعي التعليم الخريستولوجي:

كان نسطوريوس رجلاً تربى على التقليد الخريستولوجي الأنطاكي الذي يرتكز على 'خريستولوجي (**الكلمة** – إنسان)' (*'Word-man' Christology*)، وقد صار بطريركاً على القسطنطينية في ١٠ أبريل عام ٤٢٨م. وبعد ذلك ببضعة شهور، قدَّم كاهنه أنسطاسيوس (*Anastasius*) عظة انتقد فيها استخدام لقب "والدة الإله ـ θεοτόκος" التي أطلقه الكثيرون في الكنيسة على

---

[٥] كان مرجعنا هنا أيضاً هو جريلميير.

[٦] تم في الفترة الأخيرة نشر عدة دراسات عن التعليم الخريستولوجي عند ثيؤدور وقد تعرضنا لهذا الموضوع في صفحة ٥٣٥ وما يليها حيث قدمنا ملخصاً عن تعاليمه.

[٧] لقد ذكر فرانسيس سوليفان (*Francis A. Sullivan*) هذه الحقيقة في كتابه:
(*The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Rome, 1965)

العذراء (مريم) منذ حوالي القرن الثاني.[٨] وعلى عكس التوقع الشعبي، أيَّد نسطوريوس نفسه الكاهن أنسطاسيوس.

وعندما تم إبلاغ البابا كيرلس بطريرك الكرسي السكندري بالحادثة، كتب أولاً رسالة تمهيدية تلاها برسالة عقائدية يُشار إليها عادة بالرسالة الثانية لكيرلس إلى نسطوريوس.[٩] وقد حاول ق. كيرلس أن يقنع بطريرك الكرسي البيزنطي بأن مصطلح "والدة الإله - θεοτόκος" له تأثير هام على إيمان الكنيسة. ودفع كيرلس بأن قانون الإيمان النيقاوي - معيار الأرثوذكسية الحصين - يؤكد أن الله الابن نفسه "نزل، وتجسد، وعاش كإنسان، وتألم، وقام في اليوم الثالث، وصعد إلى السموات"، ومن هنا فإن الله الابن (في حالته المتجسدة) كان هو الشخص الفاعل (*subject*) في حياة المسيح. ولا يعني هذا رغم ذلك، أن الله الابن قد تغير إلى إنسان، ولكن يؤكد أنه بكونه قد "وحَّد بنفسه، في شخصه الذاتي، جسداً مُحيًّاً بروح عاقل"، فإن الله الابن "قد صار إنساناً، ودُعي ابن الإنسان". وبهذا الاتحاد، إنجمعت الطبيعتان الإلهية والإنسانية - والتي تختلف كل منهما عن الأخرى - في الرب الواحد يسوع المسيح، في وحدة غير قابلة للانقسام. وحيث إن الله الابن الأزلي، قد وحَّده (أي الجسد) بنفسه هيبوستاسياً (أقنومياً)[١٠] منذ اللحظة الأولى للحبل به في رحم العذراء، فتكون العذراء قد ولدت الله الابن المتجسد، وبالتالي فإنها تُدعى والدة الإله (ثيؤطوكس)، ويصبح لهذا اللقب مركزاً محورياً في أي تعليم خريستولوجي صحيح.

---

[٨] للإطلاع على ملخص تاريخي عن هذا المصطلح، انظر مجموعة "آباء نيقية وما بعد نيقية" السلسلة الثانية، مجلد ١٤ صفحة ٢٠٨.

[٩] يمكن الإطلاع على الرسالة الثانية للقديس كيرلس إلى نسطوريوس في:
(T. H. Bindley, *The Oecumenical Documents of the Faith*, Methuen)

[١٠] لمزيد من الشرح حول 'الاتحاد الهيبوستاسي (الأقنومي)' انظر صفحة ٤٧٧ وما يليها.

ورفض نسطوريوس أن يقبل الإرشاد، وشرع يتهم ق. كيرلس بتعليم الهرطقة، مما أدى إلى ازدياد الفجوة بين الرجلين. وفي نفس الوقت، كان مهاجمة نسطوريوس للقب "والدة الإله - θεοτόκος" قد أثار انتباه كل من البابا كليستين (*Coelestine*) بابا روما والبطريرك يوحنا الأنطاكي، فعقد الأول مجمعاً في روما* وقرر الوقوف ضد نسطوريوس، كما قام الأخير بتقديم النصح لصديقه (نسطوريوس) أن يقبل هذا اللقب (والدة الإله) لينهي تلك الأزمة، ولكن نسطوريوس لم يكن عازماً أن يأخذ بنصيحته.

وهنا بدأ ق. كيرلس - الذي شكك بطريرك القسطنطينية في أرثوذكسيته - يعد نفسه لمواجهة جادة حول ذلك الأمر. وإذ تأكد من تعاطف بابا روما مع موقفه، دعا إلى مجمع (في الإسكندرية عام ٤٣٠م) وحدد فيه إثني عشر حرماً لكي يقرّها نسطوريوس، الذي كان تلقائياً بمقتضى هذه الحروم (وبحسب تعليمه السابق) ينبغي أن يكون محروماً. وكانت هذه الحروم هي عبارات صارمة تعبّر عن 'خريستولوجي (**الكلمة** – جسد)' (*'Word-flesh' Christology*) السكندري، وتقدّم الأفكار الموجودة في الرسالة الثانية (لكيرلس إلى نسطوريوس) بصورة أكثر وضوحاً. وأُرسلت هذه الحروم إلى نسطوريوس ومعها رسالة توضيحية وهي التي تُعرف بالرسالة الثالثة لكيرلس إلى نسطوريوس،[11] وكانت هذه الوثيقة تُصرّ على أن اتحاد الطبيعتين لم يكن فقط اتحاداً هيبوستاسياً (أقنومياً)، ولكنه أيضاً هو طبيعة واحدة، كما أكدّت هذه الرسالة كذلك على أن "كلا الأقوال الإنسانية والأقوال الإلهية قد قيلت بواسطة

---

* عُقد هذا المجمع عام ٤٣٠ م.

[11] للإطلاع على هذه الوثيقة انظر أيضاً المرجع السابق: (T. H. Bindley)

شخص واحد"، [١٢] وقد وُضعت نفس هذه النقطة في الحرم الرابع من الحروم الإثني عشر. وهكذا كان ق. كيرلس يقبل نفس المبادئ الثلاثة التي أكدها أبوليناريوس* (مع اختلاف الأساس اللاهوتي بينهما)، ولكنه في نفس الوقت أوضح بصورة قاطعة أن ناسوت المسيح كان له روح عاقل. وكان رد نسطوريوس على هذه الرسالة هو الرفض أيضاً.

(ج) إدانة نسطوريوس:

دعا الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني إلى عقد مجمع لتسوية النزاع. وكانت أولى جلسات المجمع يوم ٢٢ يونيو ٤٣١م حيث تأخرت عدة أيام عن الموعد الذي كان محدداً من قبل (٧ يونيو). وكان هذا التأخير نتيجة عدم تمكن البطريرك يوحنا الأنطاكي والأساقفة المرافقين له من الوصول إلى أفسس في الموعد المحدد، ومع ذلك لم يتم تأجيل المجمع لحين وصولهم ولكنه بدأ بدون يوحنا وبقية الوفد الأنطاكي، مما جعل المندوب الإمبراطوري كانديديان (*Candidian*) يعترض ويغادر المجمع.

ورأس المجمع البابا كيرلس نفسه، وكان هناك مائتا عضو يحضرون الجلسات، وقد قام المجمع على الفور بتناول القضية المتعلقة بنسطوريوس. وحيث إنه لم يكن حاضراً هناك تمت دعوته رسمياً ولكنه رفض الحضور، فابتدأ المجمع في فحص الكتابات التي كان قد تم تبادلها بينه وبين ق. كيرلس بالإضافة إلى مجموعة

---

[١٢] يقول ق. كيرلس "وحيث إنه اتحد بحسب الطبيعة، ولم يتحول إلى جسد"، فإن الله الابن سكن فينا بنفس الطريقة التي يسكن بها روح الإنسان في الجسد. ورداً على الذين انتقدوا ذلك المعنى، شرح ق. كيرلس العبارة وقال أن الاتحاد كان حقيقياً وصادقاً. وبالنسبة للهيبوستاسيس الواحد، أوضح أنه كان الهيبوستاسيس المتجسد الواحد للكلمة.

* انظر صفحة ٣٠.

أخرى من الأدلة. وتوصَّل المجمع في النهاية إلى قراره بإدانة نسطوريوس بتهمة الهرطقة، ولتوضيح إيمان الكنيسة الذي في ضوئه تم اتخاذ هذا القرار، أعلن المجمع تأييده الشديد لرسالة ق. كيرلس الثانية إلى نسطوريوس، كما وافق كذلك على الرسالة (الثالثة) مع الحروم باعتبارها وثيقة مقبولة.[١٣]

وفي يوم ٢٦ يونيو وصل الوفد الأنطاكي الذي كان من المتوقع تأخر وصوله، وحين رأوا أن نسطوريوس قد تمت إدانته بالفعل، وأن الفكر اللاهوتي السكندري - الذي انعكس في رسائل ق. كيرلس - قد تم تأكيد أرثوذكسيته، امتلأوا من الغضب واحتجوا على قرار المجمع، وقاموا بعقد مجمع مضاد برئاسة يوحنا الأنطاكي حضره ثلاثة وأربعون عضواً، وتبنى هذا الاجتماع حكماً بعزل البابا كيرلس السكندري وممنون (*Memnon*) أسقف أفسس، وكل الذين قبلوا حروم ق. كيرلس الإثني عشر.

ورفع كل جانب دعواه إلى الإمبراطور ساعياً لكسب تأييده. وتأزم الأمر جداً، لدرجة أن المجمع نفسه امتد إلى ١١ سبتمبر من نفس العام، وفي ذلك الحين أعطى الإمبراطور أوامره بعزل كل من ق. كيرلس وممنون ونسطوريوس، ولكن بعد ذلك بفترة قصيرة أُعيد ق. كيرلس وممنون وأُرسل نسطوريوس إلى دير إيبريبيوس (*Euprepius*). وفي عام ٤٣٥م نُفي نسطوريوس إلى البتراء (*Petra*) في صحراء العربية (الأردن حالياً)، وبعد ذلك إلى صحراء مصر حيث مات هناك حوالي عام ٤٤٩م. وبهذه الطريقة تمت إدانة نسطوريوس

---

١٣ لم يرد في وقائع جلسات المجمع - والتي لم تكن في الحقيقة كاملة - أي ذكر لهذه الرسالة الثالثة، وعلى هذا الأساس تساءل البعض عما إذا كانت تلك الرسالة قد قُبلت بالفعل في مجمع عام ٤٣١م. وسيظهر لنا فيما بعد أن التاريخ اللاحق للجدل الخريستولوجي قد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن تلك الرسالة قد قُبلت بالفعل من قبل المجمع.

وهو اللاهوتي الأنطاكي الذي كان يؤمن بـ 'خريستولوجي (الكلمة – إنسان)' (*'Word-man' Christology*)، وذلك ببساطة لأنه ظل متمسكاً بشدة بفهمه للتقليد اللاهوتي الأنطاكي، ومن الجدير بالذكر أن الأرثوذوكسية السكندرية كانت هي الأساس الذي بُني عليه الحكم بإدانته.

(د) إعادة الوحدة عام ٤٣٣م:

غير أن التخلص من نسطوريوس لم يحل المشكلة بين الطرفين، فقد كانت أواصر الشركة قد تحطمت بينهما. وحاول الإمبراطور نفسه استخدام نفوذه ليعيد السلام وبالفعل أتت جهوده بثمارها، ففي عام ٤٣٣م أرسل البطريرك يوحنا الأنطاكي بولس أسقف حمص إلى الإسكندرية ومعه وثيقة اعتراف بالإيمان،[١٤] فقبلها البابا كيرلس وأرسل إلى يوحنا رسالته المشهورة (*Laeteutur Caeli*).[١٥] وتضمَّنت هذه الرسالة فقرة من اعتراف يوحنا الأنطاكي تؤكد على وحدة شخص المسيح والإستمرارية غير المختلطة للاهوت والناسوت فيه.* وتذكر هذه الفقرة أن "ربنا يسوع المسيح هو في آنٍ واحد إله كامل وإنسان كامل، .. وأنه مولود من الآب قبل كل

---

[١٤] هناك رأي يرى أن تلك الوثيقة كانت هي إعتراف الإيمان الذي قدَّمه الأنطاكيون للإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني عام ٤٣١م وأنها من وضع ثيؤدوريت أسقف قورش. انظر:
(J. Tixorent, *History of Dogma*, Herder, 1916, vol. III, p. 47, n. 131).

[١٥] هذه الوثيقة التي عادة ما يُشار إليها بـ 'صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م' نجدها في المرجع السابق: (T. H. Bindley, *The Oecumenical Documents of the Faith*)

* رغم أن كلمة كلمة 'استمرارية' في عبارة "الاستمرارية غير المختلطة للاهوت والناسوت فيه" قد توحي بالوجود المسبق للاهوت والناسوت قبل الاتحاد، لكن المقصود بها هو "الوجود غير المختلط للاهوت والناسوت فيه"، لأن الوجود المسبق لا ينطبق إلاّ على اللاهوت فقط إنما الناسوت فقد وُجد في الإتحاد. لذلك فكلمة استمرارية هنا تُستخدم لتعني أنه لم يحدث أي تغيير أو زوال لأي منهما في الإتحاد وأنهما استمرا بغير اختلاط أيضاً في الاتحاد.

الدهور بحسب لاهوته، وأنه هو نفسه في الأيام الأخيرة ... وُلد من العذراء بحسب ناسوته، وهو نفسه له ذات الجوهر الواحد مع الآب، وله ذات الجوهر الواحد معنا".

وينبغي علينا هنا أن نذكر الظروف التي تمت فيها إعادة الوحدة. وكان الأنطاكيون قد أثاروا ثلاثة اعتراضات ضد مجمع أفسس هي: (١) أن الموقف اللاهوتي للبابا كيرلس - كما يظهر في كتاباته وبالأخص في الحروم الإثني عشر - هو موقف هرطوقي؛ (٢) أن نسطوريوس لم يكن هرطوقياً، وبالتالي فإن إدانته كانت غير مبررة؛ (٣) أن مجمع أفسس الذي أعلن أن الأول (أي كيرلس) أرثوذكسي، وحكم بإدانة الثاني (أي نسطوريوس)، كان تجمعاً هرطوقياً. وكان الاعتراض الأول هو بالفعل أهم تلك الاعتراضات الثلاثة، وقد حاول الأنطاكيون بشدة أن يجعلوا البابا كيرلس يسحب كتاباته، وبالأخص حرومه الإثني عشر، ولكن البابا كيرلس - وبدون التخلي عن هذه النقطة - وجَّه الأنطاكيين إلى تفسيره الخاص لهذه الحروم،[١٦] وأظهر لهم أنها لا تتضمَّن أي أفكار هرطوقية، بل كانت تهدف - كما قال - إلى تجنب "فساد الهرطقة النسطورية". وقد اقتنع يوحنا والأنطاكيون بطريقة تفكير البابا كيرلس، كما أن البابا كيرلس من جانبه لم يصرِّ على ضرورة القبول الكامل لأي من كتاباته كشرط لإعادة الوحدة. وهكذا، بالرغم من أن الأنطاكيين لم يقبلوا الحروم بصورة إيجابية، إلاّ أنهم اتفقوا على أن كيرلس صاحب تلك الحروم كان أرثوذكسياً. أما

---

[١٦] كان البابا كيرلس يدرك أن للأنطاكيين اعتراضات شديدة على حرومه الإثني عشر، لذلك كتب تفسيراً لتلك الوثيقة حينما كان في السجن بعد أمر ثيؤدوسيوس الثاني بعزله مع ممنون ونسطوريوس. ومع ذلك كتب كل من ثيؤدوريت أسقف قورش وأندراوس أسقف سموساطا يفندان تلك الحروم، وقد كتب البابا كيرلس رده على كل منهما على حدة.

بالنسبة للاعتراضين الثاني والثالث، فقد أيد الأنطاكيون إدانة نسطوريوس ووافقوا على قبول مجمع عام ٤٣١م بدون أية شروط.[١٧]

وقد تحرك يوحنا أيضاً عن الموقف التقليدي الأنطاكي في نقطة رابعة (بالإضافة للاعتراضات الثلاثة التي رجع عنها الأنطاكيون)، فالأنطاكيون - على الأقل منذ أيام ثيؤدور أسقف مبسويستيا - كانوا يعترفون بأن مريم العذراء هي بالطبيعة فقط 'أنثروبوطوكس' أو 'خريستوطوكس' كما يمكن الإشارة إليها أيضاً بلقب 'ثيؤطوكس' لأن الإنسان الذي حملته كان يسكنه الله.[١٨] أما الآن فقد وافق البطريرك الأنطاكي أن يؤكد على أن العذراء هي 'ثيؤطوكس' (والدة الإله) بدون إضافة أي من المصطلحات الأخرى.[١٩]

وهناك عبارة واحدة في اعتراف يوحنا الأنطاكي كان من الممكن أن تكون لها عواقب بعيدة المدى وهي: "وفيما يخص أقوال البشيرين والرسل عن الرب، فنحن نعرف أن اللاهوتيين يجعلون بعضاً منها عاماً باعتبارها تخص شخص واحد، ويميزون البعض الآخر باعتبارها تخص طبيعتين، فيفسرون تلك التي تليق بالله بأنها تخص لاهوت المسيح، أما تلك المتواضعة فتخص ناسوته". ومن الواضح أن هذه العبارة كانت لتخفيف الصعوبة التي أحس بها الأنطاكيون بالنسبة للحرم الرابع،[٢٠] ولكن العبارة في الحقيقة لا

---

[١٧] ذكر البابا كيرلس هذه الأمور في رسائله إلى أكاكيوس أسقف ميليتين وفالريان أسقف إيقونيوم وسكسينسوس أسقف ديوقيصرية.

[١٨] إن مصطلح 'أنثروبوطوكس' يعني 'والدة الإنسان'، ومصطلح 'خريستوطوكس' يعني 'والدة المسيح'، ومصطلح 'ثيؤطوكس' يعني 'والدة الإله'.

[١٩] كتب البابا كيرلس إلى فالريان أسقف إيقونيوم: "لأنهم (أي الأنطاكيين) يعترفون أيضاً ــ كما نفعل نحن ــ أن العذراء القديسة هي 'ثيؤطوكس'، بدون إضافة أنها 'خريستوطوكس' أو 'أنثروبوطوكس' التي كان يقولها نسطوريوس".

[٢٠] يقول الحرم الرابع: "إذا نسب أحد، كلمات الإنجيليين أو الكتابات الرسولية سواء تلك التي قالها القديسون عن المسيح أو التي قالها هو عن نفسه، إلى شخصين أو هيبوستاسيسين

تتعارض مع موقف ق. كيرلس، لأنها تؤكد فقط أن اللاهوتيين يميّزون الأمور التي تخص ربنا بثلاثة طرق. وتتصف هذه العبارة بالحذر الشديد، فهي لم تقل أن المسيح كائن في ثلاث مراكز للوجود والفعل، ولكنها قالت فقط أن أقوال وأعمال المسيح من الممكن تمييزها بثلاث طرق. وكما سنرى فإن ق. كيرلس نفسه كان قد أعطى تعليماً يمكن أن يقبل هذه الاحتمالية، فقد رأى أننا في تأملنا للمسيح، يمكننا أن نميِّز في **أذهاننا** بعض كلمات وأفعال المسيح باعتبارها إلهية وبعضها الآخر باعتبارها إنسانية. ومن هنا فإن الفحص المتأني للحقائق سوف يُظهر شرعية وجهة النظر السكندرية التي ترى أن صيغة إعادة الوحدة لا تلغي أي قرار من قرارات مجمع عام ٤٣١م، وإنما ساعدت رجال، من الذين كانوا يجدون صعوبات في مسألة الحروم مثل يوحنا الأنطاكي، لكي يقبلوا المجمع بدون ضغط زائد على قناعاتهم.

(هـ) موقف الجانبين في إيجاز:

كان السكندريون يؤمنون أن الله الابن تجسد من العذراء مريم بالروح القدس، وفي التجسد وحَّد الابن بنفسه ناسوتاً حقيقياً وكاملاً له روح عاقل خاص به. وبهذه الطريقة، قبل الله الابن تدبير التجسد الذي فيه اتحد اللاهوت والناسوت في شخص واحد هو ربنا يسوع المسيح. والطبيعتان الإلهية والإنسانية متحدتان فيه بدون أن تتغير أي منهما إلى الأخرى، وبدون أن تكوِّنا معاً شيئاً (جديداً) ثالثاً (*tertium quid*). وكان هذا الشخص الواحد هو الذي يتكلم

(أقنومين)، ناسباً بعضها كما لو كان إلى إنسان منفصل عن الله، وناسباً البعض الآخر الذي يلائم الله كما لو كان إلى الكلمة وحده الذي من الله الآب، فليكن محروماً".

الأقوال وينجز الأفعال التي سُجلت عن المسيح في البشائر. ولكن حينما نتأمل في المسيح بأذهاننا يمكننا حينئذ أن نقول عن بعض تلك الكلمات والأفعال أنها إلهية، وعن البعض الآخر أنها إنسانية. وكانت قوة هذا الموقف السكندري تكمن في تأكيده وتركيزه على وحدة المسيح.

وقدَّم السكندريون عدداً من المصطلحات اللاهوتية لكي يؤكدوا بها موقفهم اللاهوتي. **فأولاً**، أقروا أن الاتحاد كان **'من طبيعتين'**، موضحين أن الناسوت أُحضر إلى الوجود فقط في الاتحاد مع الله الابن، وأنه (أي الناسوت) لم يتعرض في الاتحاد لأي تغيير أو نقصان. **ثانياً**، هذا الاتحاد كان **اتحاداً هيبوستاسياً (أقنومياً) وطبيعياً**، وهو اتحاد حقيقي وداخلي. وكان السكندريون يريدون بذلك أن يستبعدوا فكرة أن يسوع الناصري كان مجرد إنسان عاش في شركة حميمة مع الله الابن. **ثالثاً**، بما أن الاتحاد كان هيبوستاسياً وطبيعياً، فإن المسيح هو **هيبوستاسيس 'واحد' وطبيعة 'واحدة' متجسدة لله الكلمة**، وكلمة 'واحد' هنا سواء بالنسبة للهيبوستاسيس أو للطبيعة لا تعني واحداً بسيطاً (مفرداً) ولكنه واحد 'مركب'.[٢١] وقد استخدم السكندريون عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" كأداة لغوية ملائمة تؤكد مفهومهم عن وحدة المسيح. **رابعاً**، إن المسيح هو **في آنٍ واحد إله كامل وإنسان كامل**، وكإنسان كان مثل أي واحد منا مع استثناء وحيد هو أنه بلا خطية. وكان السكندريون يصرون على أنه لا ينبغي الحديث عن المسيح بكونه 'طبيعتين بعد الاتحاد'،

---

[٢١] يرى جون ماكينتير (*John McIntyre*) أن مفهوم 'هيبوستاسيس مركب' من وضع إفرايم الأنطاكي في القرن السادس، ولكن هذه المقولة خاطئة تماماً. انظر:
(*The shape of Christology*, S.C.M., 1966, p. 100)

او انه كائن 'في طبيعتين'، [٢٢] لأن هذا الأمر قد يحمل ضمنياً معنى أن الاتحاد كان شيئاً خارجياً، وبالتالي يكون المسيح مجرد شخص مثل واحد من القديسين أو الأنبياء.

أما الأنطاكيون على الجانب الآخر، فقد كانت الفكرة المحورية في تعليمهم الخريستولوجي هي أن المسيح 'طبيعتين بعد الاتحاد'، [٢٣] ولكنهم في نفس الوقت، لم يؤمنوا بأن المسيح كان فقط مثل أي قديس أو نبي. وقد أكد الأنطاكيون أيضاً أنه كان هناك اتحاد بين الطبيعتين، ولكنهم لم يقبلوا التفسير السكندري للاتحاد، فبينما رأى السكندريون أنه اتحاد في الهيبوستاسيس، كان الأنطاكيون يرون أنه اتحاد في البروسوبون.[٢٤]

فالحقيقة إذن أنه بعد النزاع مع الأبولينارية، سعى كل جانب من الجانبين السكندري والأنطاكي لبناء موقف خريستولوجي خاص به، ولكن لم يتفق الجانبان معاً في تفسيراتهما الخاصة.

٢. توتر الحالة:

لم تنجح إعادة الوحدة (عام ٤٣٣م) فعلياً في تحقيق الاتحاد بين الجانبين. فبالنسبة للأنطاكيين لم يكونوا كلهم موافقين على مسألة التقارب وإعادة العلاقات، وبالرغم من أن رجال مثل يوحنا الأنطاكي وأكاكيوس (*Acacius*) أسقف حلب قبلوا إعادة

---

[٢٢] هذه الحقيقة أكدها الدارسون أمثال بول جالتييه كما جاء في بحثه:
(Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Leon le Grand a Chalcedone – *Das Konzil von Chalkedon, op. cit.*, vol. 1.)

[٢٣] انظر الجزء الخاص بمناقشة الخريستولوجي الأنطاكي صفحة ٥٣٥ وما يليها.

[٢٤] يُترجم 'البروسوبون' مثل 'الهيبوستاسيس' بمعنى 'الشخص'، ولكن 'البروسوبون' لا يعني الشخص بالمعنى الكامل للمصطلح، وإنما يدل على الناحية الخارجية للكائن التي تميّز الواحد عن الآخر. انظر هذا الموضوع بالتفصيل في صفحة ٤٣٠ وما يليها.

الوحدة وظلوا محافظين على إخلاصهم لبنود اتفاق عام ٤٣٣م، إلاّ أنه كان هناك آخرون في الجانب الأنطاكي غير راغبين في الإذعان للبطريرك يوحنا، وكانوا ينقسمون إلى فريقين: الأول وهو السيليسيون (*Cilicians*) الذين كانوا معارضين للبابا كيرلس وإعادة الوحدة، والفريق الثاني الذي كان يتضمن رجالاً مثل ثيؤدوريت أسقف قورش وهو الذي لم يكن يقبل إدانة نسطوريوس. وهنا تدخل الإمبراطور، وبالفعل خضع العديد من هؤلاء المعارضين إلاّ أن خمسة عشر رجلاً تشبثوا برأيهم فتم عزلهم. وفي عام ٤٣٥م، قبل ثيؤدوريت إعادة الوحدة ولكن بدون إدانة نسطوريوس، وقد لعب هذا المجادل المقتدر أسقف قورش دوراً مؤثراً في الخلاف الذي تلا إعادة الوحدة.

(أ) إعادة الوحدة تُفسَّر من الجانبين بطريقة مختلفة:

كان ازدياد التوتر بين الجانبين يرجع إلى حقيقة أن إعادة الوحدة نفسها (وصيغتها) لم تُؤخذ بنفس المعنى من كلا الجانبين. فالسكندريون من جانبهم اعتبروها حدثاً جعل الأنطاكيين يقبلون مجمع عام ٤٣١م دون شروط، وق. كيرلس نفسه كان قد أخذها فقط بهذا المعنى، وأوضح ذلك لرجال كنيسته الذين سألوه عنها.[٢٥] وقد أكد البطريرك ساويروس الأنطاكي في القرن السادس - كما

[٢٥] كانت رسائل ق. كيرلس إلى أكاكيوس وفالريان وسكسينسوس تحمل شهادات وافرة على هذه الحقيقة. وعلى سبيل المثال أوضحت الرسالة إلى أكاكيوس بشدة أن إعادة الوحدة كانت محاولة لإحلال السلام في الكنيسة (PG LXXVII, 184 A-B)، وبالنسبة لتعبير 'طبيعتين' الوارد في صيغة إعادة الوحدة قال ق. كيرلس أن الطبائع التي يتكون منهما المسيح هي إثنتان، وأن في الاتحاد لم يحدث أي امتزاج أو اختلاط أو امتصاص لأي منهما. ولكن العبارة (الواردة في صيغة إعادة الوحدة) لا تحمل معنى الانفصال كما كان يقصد نسطوريوس، ومع ذلك - والكلام لكيرلس - لم يستعمل هو هذا التعبير ولكن يوحنا الأنطاكي هو الذي استعمله. انظر: (PG LXXVII, 200 C)

سنرى لاحقاً - نفس وجهة نظر ق. كيرلس.[٢٦] وكان للسكندريين تبريرهم الكافي لموقفهم تجاه إعادة الوحدة: وعلى سبيل المثال، ألم يوافق الأنطاكيون على سحب اعتراضاتهم الثلاثة على مجمع أفسس؟ ألم يعيدوا كذلك الشركة مع البابا كيرلس السكندري دون أن يجعلوه يتراجع رسمياً عن حرومه الإثني عشر؟

ورغم أن شرعية هذا الدفاع السكندري لا يمكن دحضها (بالنسبة لما قام به الإنطاكيون بالفعل بعد إعادة الوحدة)، إلاّ أن ثيؤدوريت أسقف قورش ومؤيديه كانوا غير راغبين في التسليم بالأمر، حيث مضوا من جانبهم في الاعتقاد بأن صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م قد ألغت كل قرارات مجمع عام ٤٣١م التي لم يقروها أو يؤيدوها، ووفقاً لذلك بذلوا قصارى جهدهم ليبنوا فكراً لاهوتياً أنطاكياً قوياً على أساس صيغة إعادة الوحدة (بحسب فهمهم لها وبعيداً عن مجمع أفسس)، وسعوا كذلك لتعيين رجال مؤيدين لهم في الأماكن المؤثرة ليقوموا بنشر هذا الفكر اللاهوتي. وكانوا يأملون في تحقيق ذلك من خلال الاعتراف برسالة البابا كيرلس الثانية إلى نسطوريوس كوثيقة للإيمان بالإضافة إلى صيغة إعادة الوحدة نفسها. وأغلب الظن أن الأنطاكيين في قبولهم للرسالة الثانية قد فسَّروا فيها عبارة 'الاتحاد الهيبوستاسي (الأقنومي)' (*hypoststic union*) كمرادف لعبارة 'الاتحاد البروسوبي' (*prosopic union*)،[٢٧] هذا بالرغم من أن ق. كيرلس كان قد

---

[٢٦] انظر صفحة ٣٧٨ وما يليها.

[٢٧] هناك دليل على هذه الحقيقة في المراسلات بين ثيؤدوريت ويوحنا أسقف (Agae)، انظر صفحة ٣٨٥. وعلى الرغم من أن هذا قد حدث بعد مجمع خلقيدونية ولكنه يتمشى تماماً مع الافتراض بأن ثيؤدوريت - الذي ظل على الدوام منتقداً للموقف السكندري - قد وافق على قبول إعادة الوحدة فقط في ضوء معنى 'الاتحاد الهيبوستاسي' الذي كان يفهمه هو. وكان ثيؤدوريت قد ذكر أن 'الهيبوستاسيس' و'البروسوبون' هما مترادفان.

رفض هذه العبارة (أي عبارة الاتحاد البروسوبوني) في الرسالة ذاتها. وفي إطار جهودهم لبناء فكرهم اللاهوتي، شعروا أنه يتعين عليهم الاعتراف بديودور أسقف طرسوس[٢٨] وثيؤدور أسقف موبسويستا باعتبارهما المرجعين اللاهوتيين لهم، فقاموا بنشر أعمالهما كما كتب ثيؤدوريت نفسه دفاعاً عنهما، وعندما تمّ ذلك، قام البابا كيرلس برفضه وتفنيده. وقام الأنطاكيون أيضاً بوضع رجال من مؤيديهم على بعض الكراسي الهامة، وكان إيباس أسقف الرها واحداً من هؤلاء الرجال وقد رُسم أسقفاً على الرها عام ٤٣٥م. وكان الجانب الأنطاكي أيضاً يستطيع أن يقدم تبريراً لتلك الأفعال إذ يمكنهم أن يزعموا - على سبيل المثال - أنهم لا يستطيعون أن يفهموا المراد من العبارات السكندرية مثل "الاتحاد الأقنومي"، و"أقنوم واحد"، و"طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" إلاّ بكونها تحمل معنى أبوليناريا، كما يمكنهم أن يزعموا أيضاً أنهم لم يقبلوا حروم ق. كيرلس الإثني عشر.

وحتى إذا كان طبيعياً لرجال مثل ثيؤدوريت أن يتمسكوا بتراثهم اللاهوتي الخاص بهم محاولين استبعاد أي فكر غريب عليه، لكن كان يجب على الأنطاكيين - وهو يقومون بذلك - أن يُظهروا قدراً أكبر من التقدير للتقليد السكندري لأنهم كانوا قد وافقوا على إعادة الشركة مع ق. كيرلس ورفاقه. ومن هنا يقع اللوم في حالة التوتر القائمة على الأنطاكيين أكثر من معارضيهم، لأن السكندريين من جانبهم حافظوا على التزامهم التام بموقفهم.

---

[٢٨] انظر الحديث على ديودور صفحة ٥٣١ وما يليها.

(ب) تغير القيادة:

استمر السلام بين الجانبين ـ على الأقل سطحياً ـ طوال حياة البابا كيرلس السكندري والبطريرك يوحنا الأنطاكي. ورقد يوحنا عام ٤٤٢م، وكان قد حدد ابن أخيه دومنُس (*Domnus*) خليفة له، ويرى شفارتز (*Schwartz*) أن يوحنا في تصرفه هذا كان يقصد أن يثبت سلالة (متصلة) تجلس على الكرسي البطريركي. وكان دومنُس ـ كما وصفه شفارتز ـ ضعيفاً عديم الشخصية،[29] وواقعاً بالكامل تحت سيطرة ثيؤدوريت الذي كان بكل جوارحه ضد الإسكندرية وضد ق. كيرلس.[30] وحينما أصبح كرسي أنطاكيا والبطريرك تحت تأثيره، اهتم ثيؤدوريت أن يجعل المؤيدين للفكر الأنطاكي هم فقط محل التقدير في الشرق. ومن بين المواقف العديدة التي اتخذها في هذا الصدد، نذكر على سبيل المثال تعيينه للكونت إيريناؤس على كرسي صور وكان إيريناؤس هذا مسانداً قوياً لنسطوريوس منذ عام ٤٣١م. كما نشر ثيؤدوريت عام ٤٤٧م كتابه 'المتعدد الأشكال' (*Eranistes*) الذي قصد به أن يشوه ويسخر من آباء الإسكندرية. وقد أثارت هذه الأفعال نوعاً من المعارضة الشديدة، حتى أنه في ١٨ إبريل عام ٤٤٨م صدر مرسوم إمبراطوري في أنطاكيا يحرم نسطوريوس وكتاباته ومؤيديه، كما أُمر ثيؤدوريت نفسه بالتزام البقاء في كرسيه بقورش. وكان هناك أيضاً شخص هام آخر له دور مؤثر في تلك الدراما المأسوية من تاريخ

---

[29] E. Schwartz, *Der Prozess des Eutyches*, 1929, p. 53.

[30] حينما تنيح ق. كيرلس، كتب ثيؤدوريت إلى دومنُس يقول: "أخيراً وبصعوبة ذهب الوغد الشرير. الصالحون والنبلاء يموتون سريعاً، أما الأشرار فتطول حياتهم لسنين...". انظر الرسالة رقم ١٨٠ في (N&P.N.F. sec. ser. Vol. III, pp. 347f)

الكنيسة وهو إيباس أسقف الرها، الذي أثارت سياسته ردود أفعال ضخمة ومعارضة شديدة.

وفي إطار كل هذه التطورات، كان هناك تدخل فعال للبابا ديسقوروس السكندري. وكان البابا ديسقوروس قد خلف البابا كيرلس بعد نياحته عام ٤٤٤م، وقد تحتم عليه أن يقوم بدور دقيق للغاية. وقد قام شفارتز بتحليل أعمال البابا ديسقوروس قبل عام ٤٤٨م، وتضمَّن هذا التحليل ثلاثة نقاط:[31] أولاً، أن البابا ديسقوروس سعى لبناء أرثوذكسية سكندرية قوية على أساس قانون إيمان نيقية حسبما فسره وأكده مجمع أفسس عام ٤٣١م.* وباستخدام 'إعادة الوحدة' كأداة استطاع التمسك بالحروم الإثني عشر وبصيغة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة". ثانياً، في أثناء جهاده هذا، حاول البابا ديسقوروس التخلص من كل المعارضة بكافة الوسائل المتاحة. ثالثاً، تتبع البابا ديسقوروس خطوات سابقيه ثيؤفيلس وكيرلس، وحاول فرض الهيمنة والسيادة على كرسي أنطاكيا في البداية ثم بعد ذلك على كرسي القسطنطينية.

ومن هذه النقاط الثلاثة ينبغي أن نركز على النقطة الأولى، لأن البابا ديسقوروس كان قد ورث تقليداً لاهوتياً وضع على عاتقه مسؤلية نشره وتعزيزه، مثلما فعل الأنطاكيون ومثلما فعل البابا ليو. وينبغي علينا هنا أن ندرك حقيقة أن كل واحد من أولئك الرجال لم يكن يستطيع أن يرى إلاّ تقليده (الموروث) فقط. والنقطة الثانية التي ذكرها شفارتز عن البابا ديسقوروس تنطبق أيضاً على تقريباً كل

---

[31] E. Schwartz: *op. cit.*, p. 56.

* المقصود أن مجمع أفسس قد صدَّق على قانون إيمان نيقية في إطار تفسير معين، لأن قانون الإيمان - مثله في ذلك مثل الكتاب المقدس - ينبغي أن يُفسَّر بحسب التقليد المستقر في الكنيسة، وإلا خرج عن معانيه الدقيقة التي قُصدت عند صياغته.

القادة الكنسيين في تلك الأزمنة القديمة. أما النقطة الثالثة فإنها نتيجة تبسيط مبالغ فيه للحقائق، فلا يمكن اعتبار أن البابا ديسقوروس في مقاومته لجهود الجانب الأنطاكي في تشويه التقليد اللاهوتي السكندري. والذي كان بالنسبة له هو إيمان الكنيسة الأصيل. كان منقاداً برغبته في الهيمنة على كرسي أنطاكيا أو القسطنطينية، لأن هذا الأمر يفتقر إلى الدليل الواقعي.[٣٢]

٤. مجمع القسطنطينية المكاني عام ٤٤٨م:

كانت خلفية الصدام السابق في الشرق، هي التي بنى عليها مجمع القسطنطينية المكاني إدانته لأوطيخا (*Eutyches*) كهرطوقي.

(أ) بعض الملاحظات التمهيدية:

لقد أقَّر علماء اللاهوت أن أوطيخا لم يكن لاهوتياً بأي شكل من الأشكال، ولكنه كان فقط راهباً متقدماً في العمر، على قدر من الحصافة والذكاء وذو سلطة في بعض الدوائر الرهبانية في العاصمة، ولكن العلماء مع ذلك لم يذكروا شيئاً عن أثر ما وصفوه عن أوطيخا على ما تم من أحداث. وكان أوطيخا قد ادعى بحكم صداقته للبابا كيرلس، أنه استلم من اللاهوتي السكندري العظيم نسخة من قرارات مجمع أفسس عام ٤٣١م وأنه احتفظ بها منذ ذلك الحين.[٣٣] وكان أوطيخا مؤيداً قوياً للجانب السكندري

---

[٣٢] إن الدليل الظاهري الوحيد على هذا الإدعاء يأتي من شكوى دومنُس بأن كرسي ق. مرقس كان عدوانياً تجاه كرسي ق. بطرس في أنطاكيا. انظر:
(Jalland, *Life and times of St. Leo the Great, op. cit.*, p. 214).

[33] *Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO)*, Walter de Gruyter & Co., 1933, II, i, p. 91.

داخل العاصمة.[٣٤] وبكونه رئيس دير أيوب، الكائن بالحي السابع من المدينة، كان يقود أكثر من ثلاثمائة راهب لمدة تزيد عن الثلاثين عاماً.[٣٥] ومن خلال ابنه في المعمودية - وابن أخيه - كريسافيوس (*Chrysaphius*) كبير موظفي البلاط الإمبراطوري، كان لأوطيخا وصولاً مباشراً للبلاط. وفي الوقت الذي كان فيه الجو الكنسي في الشرق مشحوناً بالتنافس بين الجانبين السكندري والأنطاكي، كان حماس أوطيخا المفرط للجانب السكندري يُقابل بمعارضة شديدة من الأنطاكيين، بل وقد ساهم هذا الأمر في زيادة حدة التوتر القائم.

وسوف نناقش في السطور القادمة السؤال الخاص بالسبب والكيفية التي تمت بها إدانة أوطيخا، ولكن ما يجب علينا أن نذكره هنا هو أنه في ضوء الرأي القائل بأن أوطيخا لم يكن في الحقيقة هرطوقياً* (بالمعنى المعروف)،[٣٦] ينبغي أن يتغير تقييمنا لفلافيان الذي رأس مجمع القسطنطينية المكاني، وكذلك ليوسابيوس أسقف دوريليم الذي قام باتهام أوطيخا ولم يدخر جهداً حتى تم له في النهاية تحطيم عدوه بواسطة مجمع خلقيدونية.

وإذا رجعنا إلى فلافيان، فسوف نلاحظ أنه شخص من الصعب تصنيف انتمائه، فهو لم يكن بالقطع شخصية سيئة ولكن الحقيقة

---

[٣٤] إن حماسة أوطيخا ضد نسطوريوس قد ذُكرت في خطاب ليو بابا روما يوم ١ يونيو ٤٤٨م. انظر (المرجع السابق صفحة ٢٤١: ٢). وكان دُمنوس الأنطاكي قد اشتكى بالفعل أن أوطيخا كان تابعاً لأبوليناريوس.

[35] Honigman, *Juvenal of Jerusalem, op. cit*., p. 230.

* هناك فرق كبير بين الحكم على أوطيخا بأنه لم يكن هرطوقياً وبين الحكم بإدانة الهرطقة المعروفة بالأوطيخية، لأنه من خلال استعراض كل ما قاله أوطيخا بنفسه - كما سيظهر لنا فيما بعد - سنجد أن الأفكار المتضمنة في تلك الهرطقة المعروفة باسمه لم تكن في الحقيقة من صنعه هو ولكنها في أغلب الظن كانت من صنع آخرين غيره ثم نُسبت إليه.

[٣٦] إرجع إلى صفحة ١٥.

أنه قد أُدخل عنوة في النزاع على غير رغبته بواسطة يوسابيوس. ومن جهة التقييم اللاهوتي له، نستطيع القول أنه إذا كان اعتراف الإيمان الذي قدَّمه فلافيان إلى الإمبراطور بعد المجمع المكاني يمثل موقفه الفعلي فلا يكون لأي لاهوتي سكندري سبب للنزاع معه،[٣٧] لأنه كان قد أقر فيه ليس فقط مصطلح "من طبيعتين" و مصطلح "هيبوستاسيس (أقنوم) واحد" ولكنه أقر أيضاً بالعبارة السكندرية "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة".

أما يوسابيوس أسقف دوريليم، فلم يترك وراءه أي اعتراف مسجل للإيمان، وإذا كان هو ذلك الشخص الذي اعترض وتحدى نسطوريوس عام ٤٢٨م، فلا يمكن أن يكون أنطاكياً متعصباً. وفضلاً عن ذلك وفي إحدى اللحظات الحرجة في مجمع خلقيدونية، أخذ يوسابيوس جانب الوفود الشرقية في المطالبة بتبني العبارة المقبولة لدى البابا ديسقوروس في الصيغة الخاصة بالمجمع.[٣٨] وكان يوسابيوس مدرساً للبلاغة ومحامياً في القسطنطينية بين عامي ٤٢٨م

---

[٣٧] للرجوع لهذا الاعتراف انظر: (ACO, II, i. p. 35) حيث يقول: "نحن نعلن أن ربنا يسوع المسيح مولود من الله الآب بلا بداية.....، وهو من أجلنا من أجل خلاصنا وُلد من مريم العذراء...، آخذاً جسداً وروحاً عاقلاً؛ وهو إله كامل وإنسان كامل، له ذات الجوهر الواحد مع الأب فيما يخص اللاهوت، و..... له ذات الجوهر الواحد معنا فيما يخص الناسوت. ولهذا نعترف أن المسيح هو 'من طبيعتين' بعد التجسد.....، ونؤكد أنه هو مسيح واحد، وابن واحد، ورب واحد، في هيبوستاسيس واحد وبروسوبون واحد. وبالتالي فنحن لا نرفض الاعتراف بأنه طبيعة واحدة لله الكلمة المتجسد والمتأنس، لأنه واحد من كلتيهما، وهو نفسه ربنا يسوع المسيح".
وكان البابا ديسقوروس قد قبل عبارة "من طبيعتين بعد التجسد" انظر صفحة ١١٨. وقد أخذ الكتاب غير الخلقيدونيين رسالة فلافيان تلك (بالمقارنة مع موقفه في المجمع المكاني) كدليل على ازدواجية (أو نفاق) الرجل من ناحية، ومن الناحية الأخرى كدليل على حقيقة أن عبارة "طبيعتين بعد الاتحاد" كانت مناقضة للتقليد الأرثوذكسي الراسخ. انظر ميخائيل السرياني:
Chronique De Michael Le Syrian, ed. Chabot, J.B., Paris, 1910, vol, IV (Syriac), p. 184

[٣٨] انظر صفحة ١٥٧.

و٤٣١م، وكان بطبعه مقاتلاً مختبراً ومجادلاً بلا مبادئ. وبحسب كلمات جالاند (*Jalland*) كان أسقف دوريليم "تتملكه معظم الصفات التي تكوِّن المتعصبين الدينين والمضطهِدين"[٣٩]، كما وصفه دوشيسين (*Duchesene*) بأنه "رجل ذو مزاج عنيد ومشاكس".[٤٠]

ولأن يوسابيوس كان أسقف دوريليم التي تقع داخل بطريركية القسطنطينية، فقد كان معتاداً أن يزور العاصمة لأجل أشياء تتعلق بالكنيسة، وفي هذه المناسبات كانت تُتاح له فرص مقابلة أوطيخا والدخول في جدالات لاهوتية مع ذلك الراهب العجوز.[٤١]

(ب) اتهام أوطيخا بواسطة يوسابيوس أسقف دوريليم:

إن أغلب الكوارث لها بدايات بسيطة. هذه المقولة حقيقية جداً بالنسبة للخلاف الذي أدى إلى مجمع خلقيدونية وما تبعه من شقاق في الكنيسة الشرقية. فقد بدأت تلك الأحداث في مناقشة لاهوتية بين أسقف مجادل متعنت وراهب عجوز ليست لديه غير إمكانية التأثير على بلاط الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني ولكنه لا يعوَّل عليه في أي مناقشة لاهوتية متسقة.

وفي يوم ٨ نوفمبر عام ٤٤٨م، وبينما كان فلافيان بطريرك القسطنطينية جالساً في حجرة الضيافة في أسقفيته حيث اجتماعه المعتاد مع أساقفة كرسيه، عرض يوسابيوس أسقف دوريليم ادعاءً ضد أوطيخا يتهمه فيه بأنه يتمسك بأفكار تتعارض مع إيمان آباء نيقية وأفسس ويروج لها، وقد طالب يوسابيوس بأن يُستدعى الراهب

---

[39] Jalland, *op. cit.*, p. 215.

[40] *The Early History of the Church*, John Murray, 1924, vol. III p. 280

[٤١] بالرغم من أن يوسابيوس شهد أن أوطيخا هو صديقه القديم، فقد أشار الراهب إلى الأسقف بكونه عدوه القديم. انظر: (ACO. II, i, p. 124 para 359)

أوطيخا للدفاع عن نفسه.[٤٢] وبدلاً من أن يتعجب البطريرك من هذه التهمة غير المتوقعة، نصح فلافيان يوسابيوس بأن يقابل الراهب بصفة خاصة ويسوي الخلاف الذي بينهما. ولكن يوسابيوس أصر على رأيه، فاقترح الأساقفة الآخرون أن يُقبل طلبه ويتم ارسال وفد مكون من القس يوحنا (*John*) والشماس اندراوس (*Andrew*) للراهب أوطيخا لاستدعائه.

وهكذا بدأ المجمع المكاني جلساته التي امتدت من ٨ إلى ٢٢ نوفمبر واشترك فيها كل الأساقفة الاثنين والثلاثين. وانقسمت تلك الجلسات إلى فترتين زمنيتين، في الفترة الأولى منها استُدعي الراهب أوطيخا ليمثل أمام المجمع للدفاع عن نفسه، وعندما رفض تمت دعوته ثلاث مرات،[٤٣] أما الفترة الثانية فبدأت بحضور أوطيخا في الجلسة السابعة للمجمع، وكان مصحوباً بحامية عسكرية هائلة

---

[٤٢] للرجوع لهذا الإدعاء انظر: (ACO. II, i, pp. 100-101 paras 225 and 230) ولا يحتوي هذا الإدعاء على أية تهم محددة ضد المتهم. وقد أشار جالاند أيضا إلى هذه الحقيقة. أنظر (op , cit, p. 219). ولكي نتتبع تاريخ المجامع الثلاثة ٤٤٨م، ٤٤٩م، ٤٥١م إعتمدنا على:

(Eduards Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum, op. cit.,*)

وهذا العمل يحتوى على وقائع جلسات المجمع المكاني عام ٤٤٨م بنفس النص الذي ذكرت به في وقائع جلسات مجمع عام ٤٤٩م والتي تم تقديمها أمام مجمع خلقيدونية ٤٥١م. وفي بعض المرات القليلة سوف نشير إلى:

(Mansi , *Sacrorum Conciliorum Nova Et Amplicissima Colletico* – Florence 1759 - f, Venice 1769 – f).

وعند قراءة ذلك الادعاء في مجمع عام ٤٤٩م من خلال وقائع جلسات مجمع ٤٤٨م، قام الأساقفة بمقاطعة القراءة لكي يعبروا عن تقديرهم لكيرلس وديسقورس، وصرخوا قائلين: "الذكرى الخالدة لكيرلس"، "ديسقورس وكيرلس لهما نفس الإيمان وهذا ما يعتقده المجمع كله". وقد عبَّر يوليوس مندوب روما أيضا عن موافقته بقوله: "وهذا ما يراه الكرسي الرسولي"، وصاح المجمع كله أيضا: "وهذا ما يعتقده أيضا المجمع المسكوني".

[٤٣] يقول شفارتز أن أوطيخا كان مجرد راهب، ولهذا فلم يكن مستحقاً أن يُرسل لاستدعائه ثلاث مرات: (*Der Prozess Des Eutyches, op. cit.*, p. 64). ويعد هذا تعبير عن وجهة نظر الغرب التي يجب أن يعاد تقييمها.

على رأسها النبيل فلورينتيوس (*Florentius*) كمندوب رسمي عن الإمبراطور،[44] وعندئذ ابتدأت رسمياً محاكمة أوطيخا.

وكانت جلسة المجمع الأولى يوم ١٢ نوفمبر، وفي ذلك اليوم دخل الأساقفة في مناقشة طويلة لتوضيح طبيعة الإيمان الذي ينبغي اتخاذه قاعدة للحكم في مسألة أوطيخا. وقُرئت رسالة البابا كيرلس الثانية إلى نسطوريوس، وكذلك صيغة إعادة الوحدة، وأكَّد المجمع المكاني أن مجمع نيقية، ومجمع أفسس وبالأخص البابا كيرلس السكندري، قد حفظا الإيمان وأنه ينبغي على مجمعهم (المكاني) أن يتمسك بهذا الإيمان بإخلاص.[45] وبعدما تم الاتفاق على المعيار العقائدي للمجمع، كانت الجلسة الثانية يوم ١٥ نوفمبر،[46] وطلب المجمع فيها من القس يوحنا والشماس اندراوس أن يعطيا تقريراً عن مقابلتهما مع أوطيخا. فقال يوحنا: إن الراهب أنكر كل ما وجه إليه من إتهامات الهرطقة؛ واعتبر يوسابيوس عدواً قديماً؛ كما عبَّر عن قبوله لمجمعي نيقية وأفسس؛ وأكَّد أنه "بعد تجسد الله الكلمة، أي بعد ولادة ربنا يسوع المسيح، فإنه يعبد (بكونه) طبيعة واحدة وهي طبيعة الله المتجسد الذي صار إنساناً".[47]

---

44 Jalland, *op. cit.*, p. 215.

45 ACO. II, i, pp. 103-111: 238-246; p. 113: 270-71, pp. 117-118: 301-302, 307-308; pp. 121-22: 342-46; pp. 122-23: 348-353.

ومن الجدير بالذكر أن المجمع لم يشر إلى مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م. كما لم ترد فيه أيضاً أية إشارة لحرومات ق. كيرلس، بالرغم من أنه في الوقت نفسه تم التمسك بوضوح بمجمع أفسس وبالقديس كيرلس السكندري. وبعبارة أخرى فإن هذا المجمع لم يذهب إلى أبعد من التفسير الأنطاكي لصيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م.

٤٦ لمراجعة أحداث هذا الاجتماع انظر المرجع السابق (pp. 123-26: 354-379)

٤٧ المرجع السابق صفحة ١٢٤ (أسطر ٢٤-٢٦). ويُذكر أن أوطيخا قال: "بعد أن أصبح إنساناً، أي بعد أن ولد ربنا يسوع المسيح، فإننا نعبد الله الكلمة كطبيعة واحدة وهي بالتحديد طبيعة الله الذي أصبح متجسداً".

وأضاف يوحنا أن أوطيخا قد ضحك على اتهامه أنه يعتقد أن جسد ربنا قد نزل من السماء؛ ولم يعترف أوطيخا أن ربنا يسوع المسيح كان متحداً هيبوستاسياً (أقنومياً) من طبيعتين على أساس أن هذا (في رأيه) لم يكن تعليم الآباء؛ وقد أقر أن المسيح كان إلهاً كاملاً وإنساناً كاملاً، ولكنه أصر على أن الجسد الذي أُخذ من مريم لم يكن واحداً في ذات الجوهر (*consubstantial*) معنا. وطبقاً لهذا التقرير، فإن أوطيخا كان يقبل إيمان نيقية حسبما فسره وأكده مجمع أفسس، وكان هذا أيضاً هو الموقف الذي زعم المجمع المكاني أنه يتبناه، ولكن لأن أوطيخا كان ينتمي للجانب السكندري فقد أكد أن المسيح هو طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة. إلاّ أن التقرير رغم ذلك ادعى عليه أمرين: أولاً أنه رفض أن هناك اتحاد لطبيعتين، وثانياً أنه رفض الإقرار بأن المسيح هو واحد في ذات الجوهر معنا، ويُعتبر الأمر الأول مناقض للحقيقة لأن أوطيخا كان دائم التأكيد على اتحاد الطبيعتين، أما الأمر الثاني فله ما يؤيده (كما سنرى) ولكن أوطيخا قبل التراجع عنه بعد بعض التردد.

وفي نفس هذا اليوم (١٥ نوفمبر) وجَّه المجمع دعوة ثانية لأوطيخا بواسطة اثنين من القسوس هما ماماس (*Mamas*) وثيؤفيلس (*Theophilus*)[48]، وعاد الإثنان يخبران أن أوطيخا اعتذر عن الاستجابة متعللاً بأنه مريض وأنه قد نذر ألاّ يبرح الدير، فأرسل المجمع يستدعيه للمرة الثالثة بواسطة القس ممنون (*Memnon*) والقس إبيفانيوس (*Epiphanius*) والشماس جرمانوس (*Germanos*).

[48] أحداث هذا الاجتماع مسجلة في المرجع السابق (ACO. pp. 126-296: 380-404)

واجتمع المجمع مرة أخرى في يوم ١٦ نوفمبر،[٤٩] وحضر الأرشيمندريت أبراهام (*Abraham*) مصحوباً بثلاثة من الشمامسة ليخبر المجمع أن أوطيخا مريض بالفعل وأنه قد أرسله ليرد بالنيابة عنه على التهم الموجهة إليه. ولكن هذا الأمر لم يكن من الممكن السماح به، فحاول أوطيخا نفسه أن يرسل اعترافاً مكتوباً بالإيمان عن طريق ذلك الوفد ولكن دون فائدة.

وبعد فترة توقف، عقد المجمع جلسة أخرى يوم ٢٠ نوفمبر، وفيها أبدى القس ثيؤفيلس بعض الملاحظات - والتي يبدو أنها بُنيت على مقابلته مع أوطيخا - حيث قال أن أوطيخا تساءل "في أي الأسفار، ينبغي أن نجد تعبير 'طبيعتين'؟".[٥٠] وشهد ثيؤفيلس أن أوطيخا أقر أن المسيح كان إلهاً كاملاً وإنساناً كاملاً، ولكنه في نفس الوقت رفض أن يقر بالطبيعتين أو أن يناقش مسألة طبيعة الله.[٥١]

(ج) محاكمة أوطيخا:

وفي جلسة متأخرة في نفس ذلك اليوم (٢٠ نوفمبر) حضر أوطيخا بنفسه[٥٢] وبدأت محاكمته. وفي حضور النبيل فلورينتيوس راجع المجمع محاضر الجلسات السابقة،[٥٣] ومن خلال تلك المحاضر قُرئت صيغة إعادة الوحدة إلى أن وصلوا إلى الفقرة التي اقتبسها البابا كيرلس من خطاب يوحنا الأنطاكي والتي تؤكد أن المسيح واحد

---

[٤٩] المرجع السابق صفحة ١٢٩-١٣١: ٤٠٤-٤٠٦.

[٥٠] المرجع السابق صفحة ١٣٦: ٤٥١. وقد تساءل أوطيخا "في أي من الكتب المقدسة ورد ذكر مصطلح 'طبيعتين'؟ أو أي من الآباء تحدث عن الله الكلمة أن له طبيعتين؟

[٥١] قال أوطيخا "لا يسمح الله أن أقول أبدا أن المسيح له طبيعتين، أو أن أجادل في طبيعة إلهي".

[٥٢] المرجع السابق صفحة ١٣٨.

[٥٣] المرجع السابق صفحة ١٣٩: ٤٧٥.

في ذات الجوهر معنا.[٥٤] وهنا تدخل يوسابيوس وصرخ "هذا هو ما لا يعترف به هذا الرجل الموجود هنا"،[٥٥] وعندئذ سأل فلورينتيوس أوطيخا عن ماهية موقفه،[٥٦] فسارع يوسابيوس قائلاً إن التهمة يمكن إثباتها من كلمات المندوبين وكذلك من شهادة الشهود.[٥٧] ورغم ذلك، سأل فلافيان أوطيخا: هل يعترف باتحاد من طبيعتين، فأجاب الراهب "نعم، من طبيعتين."[٥٨] وهنا جعل يوسابيوس السؤال أكثر تحديداً: "هل تعترف يا سيدي الأرشيمندريت، بطبيعتين بعد التأنس، وهل تقول أن المسيح واحد في ذات الجوهر معنا حسب الجسد، نعم أم لا؟".[٥٩] وعقَّب أوطيخا بأنه لم يأتِ ليجادل في موضوع الإيمان[٦٠] ولكن فقط ليوضح موقفه الخاص، ومن ثم قدَّم أوطيخا ورقة قال أنها تحتوي على اعترافه (بالإيمان) وطلب قراءتها، ولكن تلك الوثيقة لم تؤخذ ولم تُقرأ.[٦١]

---

[٥٤] المرجع السابق صفحة ١٣٩: ٤٧٦. وكانت الفقرة التي تمت قراءتها هي: "نؤمن أن ربنا يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، إله كامل وإنسان كامل له نفس عاقلة وجسد. وهو مولود من الآب قبل الدهور بحسب اللاهوت وهو نفسه قد ولد في الأيام الأخيرة لأجلنا ولأجل خلاصنا من العذراء مريم بحسب الناسوت. وهو واحد معنا في الجوهر فيما يخص الناسوت. ولأن الطبيعتين اتحدتا، فنحن نؤمن بمسيح واحد ورب واحد. وحيث إن الله الكلمة أصبح متجسدا وأصبح إنسانا وبسبب هذا الاتحاد الذي بغير اختلاط، فنحن نؤمن أن العذراء هي والدة الإله 'ثيؤطوكس'. لأنه اتخذ منها مسكنا (هيكلاً) منذ بداية الحبل"

[٥٥] المرجع السابق صفحة ١٣٩: ٤٧٧.

[٥٦] المرجع السابق صفحة ١٣٩: ٤٧٨.

[٥٧] المرجع السابق صفحة ١٣٩-١٤٠: ٤٧٩-٤٨٦. وهذه الفقرات هي سلسلة من العبارات قالها فلورينتيوس ويوسابيوس وفلافيان. وبينما أصر يوسابيوس على أن التهمة قد تم إثباتها فعلاً على المتهم، إلا أن البطريرك وممثل الإمبراطور حكما بأنه يجب الاستماع لأوطيخا فيما يخص هذا الموضوع.

[٥٨] سأل فلافيان: "قل، هل تؤمن باتحاد من طبيعتين؟" فرد أوطيخا: "نعم من طبيعتين"

[٥٩] المرجع السابق صفحة ١٤٠: ٤٩٠.

[٦٠] المرجع السابق صفحة ١٤١: ٤٩٨.

[٦١] المرجع السابق صفحة ١٤١: ٤٩٩-٥٠٣.

وهنـا ينبغـي أن ننتبـه إلى الطريقـة الـتي تم بهـا تجاهـل اعـتراف أوطيخا بواسطة مَن حكموا عليه بالهرطقة. فعندما أظهر أوطيخا هـذا الاعـتراف، سـأله فلافيـان أن يقـرأه بنفسـه إذا كـان يريـد، فأجابه الراهب بأنه لن يفعل ذلك. وعندئذ تساءل فلافيان إذا كان هذا هو اعترافه الخاص، فأجابه بأنه كذلك، وأضاف قائلاً إنه يحتوي على إيمان الآباء مما يعني أنه يشتمل على قانون إيمان نيقية، فعلَّق فلافيان "أي آباء؟"، وأكمل بأنه لا توجد حاجة لأية عبارات مكتوبة. وبهذه الطريقة أغفل المجمع المكاني اعتراف أوطيخا، وقد ذكر أوطيخا في دعواه إلى البابا ليو - بعد إدانته - أنه كان قد قدَّم للمجمع تصريحاً بالإيمان بالإضافة إلى وثيقة دعوى مكتوبة وشكا من أنها لم تؤخذ منه.[٦٢] وحينما نوَّه البابا ليو عن هذه الشكوى في خطابه إلى فلافيان، لم يذكر شيئاً عن اعتراف إيمان أوطيخا ولكنه ذكر فقط أن الراهب قدَّم دعوى (مكتوبة) وقد تجاهلها المجمع،[٦٣] غير أن فلافيان في رده على البابا ليو أنكر أن أوطيخا قد قدم أي دعوى، وهكذا تم تجاهل اعتراف أوطيخا.

أما بالنسبة للاعتراف نفسه، فقد أظهر شفارتز أنه لابد أن يكون هو نفس الاعتراف الذي حاول أوطيخا أن يرسله إلى المجمع المكاني بواسطة المندوبين الذين أوفدهم عنه، وأن يكون أيضاً هو نفس الاعتراف الذي قام بتوزيعه في الأديرة للتوقيع عليه. ويمكننا أن نضيف أيضاً أنه كان متضمَّناً في الدعوى التي قدَّمها أوطيخا لكل من ليو بابا روما ومجمع أفسس الثاني. ويقدم شفارتز تفسيراً عن سبب عدم قبول المجمع المكاني (بالقسطنطينية) لهذا الاعتراف، إذ

---

[62] *Der Prozess Des Eutyches, op. cit.*, p. 34.

[63] ACO. II, i, p. 47.

يعتقد أن فلافيان ويوسابيوس من المحتمل أن يكونا قد ظنا أن الاعتراف يسجل قبول الراهب لقانون إيمان نيقية، وبالتالي فإن قبول هذه الوثيقة كان سيتطلب بالضرورة قراراً من المجمع حول أرثوذوكسيتها، ومن السياق التاريخي للمجمع كان من غير الممكن أن يصدر قرار يؤيد أرثوذوكسية تلك الوثيقة، كما كان القرار العكسي يمكن أن يؤدي أيضاً إلى تبعات مأسوية أراد فلافيان أن يتجنبها، وهكذا لم تُقبل الوثيقة حتى لا يكون هناك اضطرار للإعلان عن رأيهم حول أرثوذوكسية اعتراف أوطيخا. وهذا التفسير يمكن اعتباره معقولاً، إلاّ إننا يمكن أن نضيف أيضاً أن قبول اعتراف أوطيخا كان من الممكن أن يجبر المجمع لأن يوضح موقفه: هل يؤيد الرؤية السكندرية أم الرؤية الأنطاكية لإعادة الوحدة عام ٤٣٣م، وقد رأى فلافيان أنه من الحكمة ألاّ يشرع في هذا الأمر.

ونعود إلى محاكمة أوطيخا، فبعد عدم قبول اعترافه المكتوب، قدّم أوطيخا تصريحاً شفهياً[٦٤] قال فيه: "هكذا أنا أؤمن وأعبد الآب مع الابن، والابن مع الآب، والروح القدس مع الآب والابن. وفيما يتعلق بحضوره (أي الكلمة) في الجسد، فأنا اعترف أنه حدث من جسد العذراء، وأنه صار إنساناً بالكمال من أجل خلاصنا. وهذا ما أعترف به في حضرة الآب والابن والروح القدس، وفي حضرة قداستكم".

وبعد ذلك بدأ المجمع في التركيز على سؤال يوسابيوس لأوطيخا وبالتحديد الجزء الثاني[٦٥] منه. وكان سؤال يوسابيوس يتضمن جزئين: هل يعترف الراهب العجوز بـ "طبيعتين بعد الاتحاد"، وهل يقر أن

---

[٦٤] المرجع السابق صفحة ١٤١: ٥٠٥.
[٦٥] المرجع السابق صفحة ١٤٢: ٥١١.

المسيح هو "واحد في ذات الجوهر معنا". وحاول أوطيخا أن يتملص من الموقف فقال: "إلى هذا اليوم، لم أتحدث عن جسد ربنا بكونه واحد في ذات الجوهر معنا، ولكني أعترف بأن العذراء كانت واحدة في ذات الجوهر (*consubstantial*) معنا، وأن إلهنا صار متجسداً منها".[٦٦] وعقّب باسيليوس أسقف سلوكيا بأنه إذا كانت الأم هي واحدة في ذات الجوهر معنا، فلابد أن يكون هو نفسه، الذي قيل عنه 'ابن الإنسان'، واحداً في ذات الجوهر معنا.[٦٧] وهنا ردّ أوطيخا قائلاً: "فيما تقوله أنت الآن، أنا أتفق في كل شيء".[٦٨] وحين ركّز فلورينتيوس على نفس الموضوع، أوضح أوطيخا السبب وراء تردده في الإقرار بأن المسيح واحد في ذات الجوهر معنا وقال: "أنا اعتبرت (جسد المسيح) أنه جسد الله، وأنا لم أقل أن جسد الله كان جسد إنسان. الجسد كان إنساني، وربنا صار متجسداً من العذراء. ولكن حيث إنه كان من العذراء - فإذا كان من المسموح به أن نقول أنه واحد في ذات الجوهر معنا - فأنا أقولها. وفيما عدا هذا، فإنه الله الابن الوحيد، رب السماء والأرض، السيد والملك مع الآب الجالس معه (في المجد) والمعبود معه. فأنا لم أنكر أن الابن هو بالفعل واحد في ذات الجوهر مع الآب. وأنا لم أقل من قبل هذا الكلام (أن المسيح واحد في ذات الجوهر معنا)، ولكنني أقوله الآن لأن قداستكم تقولونه".[٦٩] وعندئذ تساءل فلافيان هل أوطيخا يقر بهذا نتيجة الإقناع، أم نتيجة الإيمان بأن هذا هو الحق؟[٧٠] فأجاب أوطيخا: "إلى هذه الساعة،

---

[٦٦] المرجع السابق صفحة ١٤٢: ٥١٦.

[٦٧] المرجع السابق صفحة ١٤٢: ٥١٩.

[٦٨] المرجع السابق صفحة ١٤٢: ٥٢٠.

[٦٩] المرجع السابق صفحة ١٤٢: ٥٢٢.

[٧٠] المرجع السابق صفحة ١٤٢: ٥٢٣.

كنت أخاف أن أقول هذا لأني أعرفه أنه إلهي، ولأني لم أتجرأ أن أفحص طبيعته. أما الآن فحيث أن قداستكم تسمحون وتجيزون هذا (القول)، فأنا أقوله".[٧١] وهنا ذكّر فلافيان أوطيخا أنه لا يوجد أي فكر جديد في ذلك، وإنما هذا هو تعليم الآباء. وفي ذلك السياق، سأل فلورينتيوس أوطيخا، هل يقر بوحدانية المسيح في ذات الجوهر معنا، وبأنه بطبيعتين بعد الاتحاد،[٧٢] فرد أوطيخا على هذا السؤال غير المتوقع من المندوب الإمبراطوري وقال عبارته الشهيرة: "أنا أعترف أن ربنا كان من طبيعتين 'قبل الاتحاد'، ولكن 'بعد الاتحاد' أنا أعترف به طبيعة واحدة".[٧٣]

وتظهر هذه المناقشات حول عبارة 'واحد في ذات الجوهر (*consubstantial*) معنا' أن أوطيخا كان لا يرغب في استخدامها، ليس بسبب أنه ينكر حقيقة وكمال إنسانية المسيح، ولا بسبب أنه يرفض الإقرار بميلاده الحقيقي من العذراء، ولكن بسبب أن المسيح بالنسبة له هو الله المتجسد. فالناسوت الذي اتخذه الله الابن في التجسد لم يكن ناسوت 'إنسان' (أي ناسوت مستقل قائم بذاته) ولكنه ناسوت الله الابن الذي قبل في نفسه الحالة المتجسدة. وبكلمات أخرى، كان أوطيخا يحاول بطريقته الخاصة أن يستبعد عقيدة 'الابنان' التي كان يخاف أن تكون متضمَّنة في تلك العبارة، وحتى برغم ذلك، فإن أوطيخا بكونه راهباً يفتقر إلى التمرس الكافي في الأمور اللاهوتية، لم يكن قادراً على توضيح هذه

---

[٧١] المرجع السابق صفحة ١٤٣: ٥٢٤.

[٧٢] في يوم ١٣ إبريل عام ٤٤٩م عندما تم التحقيق في وقائع جلسات المجمع (انظر صفحة ٦٣) أنكر فلورينتيوس أنه قد سأل هذا السؤال على الإطلاق. (المرجع السابق صفحة ١٧١: ٧٧٢) كما اشتكى أيضا أنه في موضعين آخرين نُسبت إليه أقوال لم يقلها. (المرجع السابق صفحة ١٧٢: ٧٧٦، ٧٧٨).

[٧٣] المرجع السابق صفحة ١٤٣: ٥٢٧.

الفكرة بصورة صحيحة ملائمة، بل كان كمن يتلمس طريقه ليتمكن من التعبير عنها. فإذا كان هذا هو بالفعل موقف أوطيخا، فقد كان بالتالي يهتم بتأكيد أمر يحتل مكاناً مركزياً في تعليم كل من التقليدين الخلقيدوني وغير الخلقيدوني.[٧٤]

وعلى أية حال، طلب المجمع أن أوطيخا "ينبغي أن يعترف بوضوح بالعقائد التي تُليت الآن، وأن يحرم كل من يؤمن بأي أفكار مخالفة".[٧٥] وهنا رد الراهب العجوز: "ولكنني لا أجدها بوضوح في الأسفار المقدسة، كما لم يقل الآباء كل هذه الأشياء. لهذا فإذا حَرمت، فالويل لي أن أحرم آبائي".[٧٦] وعندئذ صرخ المجمع "ليُحرم هو"، ولكن فلافيان كان متردداً، وهنا أوضح أوطيخا أنه لن يقوم بحرم أحد. وفي هذا التوقيت أصر فلورينتيوس أن يقر أوطيخا بـ 'الطبيعتين' و بـ 'الوحدانية في ذات الجوهر معنا'،[٧٧] فأجاب الراهب: "لقد قرأت المطوَّب كيرلس، والآباء القديسين، والقديس أثناسيوس، وهم يتحدثون عن 'من طبيعتين' كإشارة إلى ما قبل الاتحاد، أما فيما بعد الاتحاد والتجسد، فلم يعودوا يقرون بطبيعتين، بل طبيعة واحدة".[٧٨] فقال باسيليوس أسقف سلوكيا، إذا لم يكن يقر بطبيعتين، فمن المحتمل أنه يؤمن بالاختلاط والامتزاج؛[٧٩] وهنا أعطى فلورينتيوس حكمه أن من لا يقر بـ "من

---

[٧٤] انظر صفحة ٤٨٧ وما يليها.

[٧٥] المرجع السابق صفحة ١٤٣: ٥٣٤.

[٧٦] المرجع السابق صفحة ١٤٤: ٥٣٥.

[٧٧] هذه أيضا مناسبة أخرى من المناسبتين اللتين ذكرناهما سابقاً (في المرجع رقم ٧٢) والتي عندما تمت قراءتها يوم ١٣ إبريل عام ٤٤٩م، أنكر فلورينتيوس أنه قال هذه الكلمات.

[٧٨] المرجع السابق صفحة ١٤٤: ٥٤٢. وإذا اتفقنا على أن هذه العبارة هي بالفعل مضللة، فإننا ينبغي أن نضيف أيضاً أنها تدل كذلك على عدم مقدرة الرجل على مناقشة الأمور اللاهوتية.

[٧٩] عندما تمت قراءة هذا التقرير في أفسس عام ٤٤٩م، أنكر باسيليوس أنه قال هذه الكلمات (أنظر المرجع السابق صفحة ١٤٤: ٥٤٦ وما يليها).

طبيعتين" و "طبيعتين"، فليس له إيمان أرثوذوكسي.[٨٠] وعندئذ وقف المجمع وصاح (رداً على حكم مندوب الإمبراطور): "إن الذي يأتي من الإقناع ليس إيماناً. (ليدم) الأباطرة لسنوات عديدة! (ليدم) الأباطرة الأرثوذكس لسنوات عديدة! إن إيمانهم هذا سيسود إلى الأبد، ومن لا يتفق معه، لماذا ينبغي إقناعه؟".[٨١] ومن ثم أعطى فلافيان بكونه رئيس المجمع، القرار النهائي بأن أوطيخا يتبع (آراء) فالنتينوس (*Valentinus*) وأبوليناريوس،[٨٢] وقام ثلاثون أسقفاً وثلاثة وعشرون أرشيمندريتاً بالتوقيع على هذا الحكم.[٨٣]

(د) الأساس اللاهوتي للمجمع المكاني:

كان المجمع في تبنيه للقرار المختص بأوطيخا، قد اتخذ موقفاً لاهوتياً اعتبره هو الموقف الأرثوذوكسي على وجه الحصر. وحينما كان المجمع في بدايته يوضح ذلك الموقف اللاهوتي، ذُكر إيمان نيقية مراراً رغم أن قانون الإيمان نفسه لم يُقرأ، كما لم يُشر المجمع إلى مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م ولا إلى القانون المنسوب إليه،[٨٤] ولكنه ذكر مرات عديدة مجمع أفسس والبابا كيرلس السكندري. وقد قُرئت فقط الرسالة الثانية إلى نسطوريوس وصيغة إعادة الوحدة، ولكن لم تُذكر الرسالة التي تحوي الحروم

---

[٨٠] المرجع السابق صفحة ١٤٥: ٥٤٩. هذه الكلمات أيضا أنكرها فلورينتيوس في وقت التحقيق يوم ١٣ إبريل عام ٤٤٩م.

[٨١] المرجع السابق صفحة ١٤٥: ٥٥٠.

[٨٢] المرجع السابق صفحة ١٤٥: ٥٥١.

[٨٣] المرجع السابق صفحة ١٤٥-١٤٧: ٥٥٢.

[٨٤] يجب أن نؤكد على هذه الحقيقة في مواجهة التعليق الذي قاله هونيجمان اعتماداً على عبارة قالها ثيؤدور لكتور (*Theodore Lector*) بأن "مجمع أفسس عام ٤٤٩م قد تجاهل عن عمد ذكر مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م". انظر:
(*Juvenal of Jerusalem*, *op., cit.*, pp. 236-237 and n. 30 on p. 237)

(الرسالة الثالثة) ولا الحروم نفسها. ويتضح من هذا أن المجمع المكاني، بالرغم من إشاراته المتكررة إلى مجمع أفسس وتعليم البابا كيرلس، إلاّ إنه كان يقبل فقط الرؤية الأنطاكية لإعادة الوحدة عام ٤٣٣م، وهذا هو صميم الموقف الذي كان السكندريون يقاوموه منذ البداية بثبات كبير.

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أيضاً طلب المجمع من أوطيخا أنه يتعين عليه الإقرار بـ "طبيعتين بعد الاتحاد"، لأن تلك العبارة لم تكن قد قُننت في الكنيسة حتى ذلك الوقت. وعلاوة على هذا، طلب المجمع من أوطيخا ليس فقط أن يقبل العبارة ولكن أيضاً أن يحرم كل من لا يؤيدها. أي أن وجهة النظر التي كان يتبناها المجمع تتلخص في أنه ينبغي على الجميع قبول التفسير الأنطاكي لإعادة الوحدة. وقد يكون هذا ـ في الأغلب ـ هو الأساس الذي عليه قبل أوطيخا أن يؤيد تلك العبارة شريطة أن يطلب بابا روما وبابا الإسكندرية منه ذلك.[85] وكما رأينا، كان أوطيخا متردداً حول تأكيد وحدانية المسيح في ذات الجوهر معنا، وحيث إن هذا المفهوم كان داخل صيغة إعادة الوحدة، فمن الممكن أن يكون أوطيخا بتحفظه عليه قد أظهر (للمجمع) عدم رغبته في تأييد تلك الوثيقة.[86] ولكن المجمع المكاني على الجانب الآخر كان يعتبر صيغة إعادة الوحدة وثيقة ذات مرجعية وسلطة كبيرة. وهكذا يتبين لنا أن الأساس اللاهوتي للمجمع المكاني كان هو نفس الموقف الذي تبناه الجانب الأنطاكي بعد إعادة الوحدة عام ٤٣٣م.

---

[85] Jalland, *op. cit.*, p. 216-217.

[86] من وجهة النظر السكندرية، لم تعتبر صيغة إعادة الوحدة وثيقة إيمانية يمكن وضعها (في نفس المستوى) مع قرارات المجمع. ولكنها كانت بالأحرى بيان بين كيرلس السكندري ويوحنا الأنطاكي تعبر عن إعادة وحدتهما بعد أن قبل الأخير مجمع أفسس. ومن الواضح أن تلك كانت نفس وجهة النظر التي يتمسك بها أوطيخا.

(هـ) ردود الأفعال حول إدانة أوطيخا:

أحدثت إدانة أوطيخا توترا شديداً في القسطنطينية حيث كان لديه أتباع كثيرون في الدوائر الرهبانية، مما اضطر فلافيان لأن يحرم قادتهم أيضاً.[٨٧] وكان يقف في جانب فلافيان الرهبان الذين تحت قيادة فوستس (*Faustus*)،[٨٨] أما بلاط الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني فكان يساند أوطيخا، مما وضع فلافيان في ورطة شديدة.

وكان أوطيخا مقتنعاً ليس فقط بأنه قد أُدين بلا مبرر، وإنما أيضاً بأن الأساس اللاهوتي للمجمع المكاني كان مخالفاً للمعيار الأرثوذكسي الراسخ. ولهذا فقبل أن ينفض المجمع، أبلغ أوطيخا الأساقفة أنه قد أرسل دعواه إلى مجمع أساقفة كل من روما والإسكندرية وأورشليم وتسالونيكي.[٨٩] ومع ذلك، لم ينتظر أوطيخا قرارات هذه المجامع، ولكنه قدَّم شكوى إلى الإمبراطور يقول فيه أن محاضر جلسات المجمع المكاني قد تم تزييفها.

وأتت الشكوى التي تقدم بها أوطيخا إلى الإمبراطور بنتائجها، وكان هذا هو المتوقع مع وجود مساعدة كريسافيوس كبير موظفي البلاط. **فأولاً** أمر الإمبراطور بإجراء تحقيق رسمي يوم ١٣ أبريل ٤٤٩م لمعرفة هل قد حدث بالفعل تزييف في محاضر جلسات المجمع، كما أمر كذلك بعمل بحث يوم ٢٧ أبريل[٩٠] لتحديد إذا

---

٨٧ تم إعادة هؤلاء الرجال مرة أخرى في مجمع أفسس عام ٤٤٩م. أنظر:
(ACO II, i, pp. 187-189: 887-905).

٨٨ كان فوستس (*Faustus*) هو أحد الرجال في القسطنطينية الذين بعث إليهم ليو بابا روما برسالة يوم ١٣ يونيو عام ٤٤٩م ليوصيهم بالطومس.

89 Jalland, *op. cit*., p. 216-217.

٩٠ للرجوع لأحداث هذين التحقيقين انظر: (ACO II, i, pp. 148-179).
وقد ذكرهما شفارتز في: (*Der Prozess Des Eutyches, op. cit.*,)، وأورد جالاند الحادثة في (*op. cit*., pp. 223f)، كما ذكرها هونيجمان في (*op. cit*., p. 231). وملاحظة جالاند بأن التحقيقات التي جرت يومي ١٣ و٢٧ إبريل لم تنجح لذلك كانت

كان فلافيان قد قام بإملاء العبارة التي تتضمن الحكم على الراهب (مقدماً) قبل الجلسة الأخيرة للمجمع. والأكثر من ذلك، أنه في يوم ٢٧ أبريل نفسه طلب الإمبراطور ثيؤدوسيوس من فلافيان أن يقدِّم اعترافاً بالإيمان ويثبت أرثوذكسيته،[٩١] وبالفعل قام البطريرك بهذا الأمر فكانت هذه الوثيقة هي السبب في تعاطف عدد غير قليل من الحاضرين في مجمع خلقيدونية معه.[٩٢] **وثانياً**، استجاب الإمبراطور لدعوى الاستئناف التي قدَّمها أوطيخا ولكن بطريقة أخرى، ففي يوم ٣٠ مارس ـ وحتى قبل إجراء التحقيقات ـ كتب الإمبراطور إلى البابا ديسقوروس السكندري يدعوه مع عشرة مطارنة وعشرة أساقفة، إلى مجمع يُعقد في أفسس في الأول من أغسطس.[٩٣] ويذكر هونيجمان (*Honigman*)[٩٤] أنه كانت هناك بالقطع رسائل مماثلة قد أُرسلت إلى كل المطارنة في أنحاء

هناك ضرورة لعقد مجمع، تتناقض مع حقيقة أن ثيؤدوسيوس كان قد أعلن ترتيب عقد المجمع في يوم ٣٠ مارس. ومرة أخرى نقول أن التحقيقات لم تفشل كما يزعم جالاند، لأن أوطيخا نفسه وفلورينتيوس وباسيليوس أسقف سلوكيا قد شككوا في دقة محاضر الجلسات في مواضع محددة. فعلى سبيل المثال أكد أوطيخا أن تلك المحاضر لم تحتوي على عبارتين من أقواله وهما بالتحديد: الأولى الخاصة بمناشدته لمجمع أساقفة روما والإسكندرية وأورشليم وتسالونيكي والثانية الخاصة باستعداده لقبول عبارة "طبيعتين بعد الاتحاد" إذا كان أساقفة روما والإسكندرية يسمحون له بذلك. وذكر فلورينتيوس أنه قد نُسبت إليه كلمات لم يقلها في ثلاثة مواضع. كما اشتكى باسيليوس أيضا أن أحد عباراته قد نُقلت عنه بطريقة خاطئة. وفي السياق التاريخي لتلك التحقيقات، من الممكن أن تُؤخذ هذه الحقائق كدليل في مصلحة أوطيخا.

[٩١] انظر اعتراف فلافيان في: (ACO II, i, p. 35:1). وقد أوردنا فقرة منه في المرجع رقم ٣٧ في صفحة ٤٩.

[٩٢] انظر صفحة ١١٦.

[٩٣] للإطلاع على هذا الخطاب انظر: (ACO II, i, pp. 68-69).

[94] Honigman, *op. cit.*, p. 232.
ويتضح هذا من قرار ديسقوروس في بداية مجمع عام ٤٤٩م بأن يُقرأ خطاب الامبراطور الذي أرسل إلى كل واحد من المطارنة. انظر المرجع السابق صفحة ٨٢: ٨٠

الإمبراطورية. وأمام هذا الموقف الدقيق، أظهر فلافيان رغبته في تخليه عن منصبه، ولكن الإمبراطور لم يسمح له بذلك.[٩٥]

أما استجابة روما للدعوى[٩٦] التي قدمها أوطيخا فكانت مختلفة تماماً، فقد كتب ليو بابا روما إلى فلافيان يطلب منه محاضر جلسات المجمع المكاني[٩٧] ولكن فلافيان تأخر في الرد عليه،[٩٨] وعندما وصلته المحاضر قام بابا روما بإعداد خطابه اللاهوتي (المعروف بطومس ليو[٩٩]) وأرسله إلى القسطنطينية في ١٣ يونيو عام ٤٤٩م. وكان البابا ليو يتوقع المعارضة التي حدثت (لرسالته)، فبعث بخمس خطابات مع الطومس لأجل نوال الدعم من الأشخاص ذوي الأهمية في العاصمة، ويذكر جالاند أنه لم يصل أي من هذه الخطابات إلى المكان المُرسل إليه.[١٠٠] وعلى أية حال، لم تكن خطة ليو تهدف للمصالحة بين الأطراف، ولكنها كانت من أجل تقديم مذكرة لاهوتية للشرق لكي يقبلها على الفور بكل أطيافه، بصرف النظر عن التقليد القديم الذي ينتمي إليه كل منهم.[١٠١] لذلك فعندما استلم ليو خطاب الدعوة للمجمع من الإمبراطور، رد عليه قائلاً إن

---

٩٥ ويذكر نسطوريوس هذه الحادثة في كتابه: (*Bazaar, op. cit.*, pp. 324f). وقد أشار إليها جالاند في (*op. cit.*, p. 223).

٩٦ للاطلاع على الالتماس الذي قدمه أوطيخا إلى ليو بابا روما أنظر شفارتز:
(*Der Prozess Des Eutyches, op. cit.*, pp. 31-34)
وقد ناقش جالاند تلك الوثيقة في: (Jalland, *op. cit.*, pp. 218f)

٩٧ لقد أورد شفارتز خطاب ليو في: المرجع السابق صفحة ٤٦-٤٨

٩٨ للاطلاع على الخطابين اللذين أرسلهما فلافيان إلى ليو انظر شفارتز: المرجع السابق صفحة ٣٨-٤٠ وصفحة ٤٠-٤٤. وهما مذكوران أيضاً في:
(ACO. II, i, pp. 36-37: 3 and pp. 38-40: 5)

٩٩ للإطلاع على طومس ليو مع الفقرات الآبائية التي تؤيده: (ACO. II, i, pp. 10-12: 11)

100 Jalland, *op. cit.*, pp. 228f.

١٠١ في الحقيقة لم يكن لدى ليو أية معرفة فعلية بالتقليد اللاهوتي السكندري من ناحية أو بطبيعة الصراع الدائر بين الجانبين في الشرق من الناحية الأخرى.

الأمر واضح تماماً ولا يوجد احتياج لعقد مجمع، ولكن إرضاءً للإمبراطور عيَّن ليو: الأسقف يوليوس (*Julius*)، والقس رناتوس (*Renatus*)، والشماس هيلاري (*Hilary*) كمندوبين عنه لحضور المجمع،[١٠٢] ومن هؤلاء الثلاثة استطاع يوليوس وهيلاري فقط أن يصلا إلى أفسس أما رناتوس فقد مات في طريقه في جزيرة ديلوس (*Delos*).

واتسمت هذه الأيام بالقلق لدى جميع المنخرطين في هذا الجدال، وفي الحقيقة لم يكن أحد منهم متأكداً من انتصار موقفه. وكما فعل ليو بالكتابة إلى أشخاص ذوي أهمية لضمان دعمهم، أرسل أوطيخا نفسه بعض الخطابات أيضاً كان أحدها إلى بطرس أسقف رافِنَّا (*Ravenna*) الذي نصح الراهب أن يقبل تعليم بابا روما، ولكن أوطيخا لم يكن يرغب في الاستماع لنصيحته.

٥. مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م:

(أ) بعض الملاحظات التمهيدية:

طلب الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني - الذي دعا إلى عقد المجمع - من البابا ديسقوروس أن يتولى السلطة العليا في المجمع كرئيس،[١٠٣] وأن يكون جوفينال (*Juvenal*) أسقف أورشليم وثالاسيوس (*Thalassius*) أسقف قيصرية كبادوكيا رئيسين مشاركين معه.[١٠٤] كما أرسل الإمبراطور يطلب من البابا ديسقوروس أن يسمح لبرسوماس (*Barsumas*) - وهو أرشيمندريت من سوريا يؤيد الموقف

---

[١٠٢] انظر خطاب ليو (إلى الإمبراطور) في: (ACO. II, i, p. 45: 10)

[١٠٣] للإطلاع على خطاب ثيؤدوسيوس لديسقوروس انظر: (ACO II, i, pp. 68-69: 24).

[١٠٤] المرجع السابق صفحة ٧٤: ٥٢.

اللاهوتي السكندري - بحضور المجمع،[١٠٥] وأُعلم برسوماس بهذا الأمر من خلال رسالة خطية.[١٠٦] وكان الإمبراطور قد أعطى تعليمات لكل من إلبيديوس (*Elpidius*) وإفلوجيوس (*Eulogius*) ليحضرا المجمع كمندوبين إمبراطوريين، وكتب إلى الوالي بروكلوس (*Proclus*) حاكم أسيا[١٠٧] ليرسلهما من أجل هذا العمل، ثم في النهاية تم إرسال خطاب إمبراطوري إلى المجمع نفسه.[١٠٨] وهكذا قام الإمبراطور بنفسه بعمل كل الترتيبات اللازمة لعقد مجمعٍ لحل المشكلة التي نتجت عن إدانة أوطيخا.

وبينما كانت كل هذه الأحداث تتابع، كانت هناك قوة أخرى تعمل في الكنيسة لعل ثيؤدوسيوس نفسه لم يكن مدركاً لها. فقبل انعقاد المجمع في أفسس بحوالي سبعة أسابيع، كان ليو بابا روما قد أرسل خطابه (الطومس) إلى القسطنطينية واستلمه فلافيان والفريق المعارض لأوطيخا بكل رضى. وكانت روما في ذلك الوقت تسعى بشدة لكي تثبِّت نظرية البابوية بكونها السلطة العليا على الكنيسة كلها،[١٠٩] ولذلك قصد ليو بهذا الطومس أن يقدِّم تعليم

---

١٠٥ المرجع السابق صفحة ٧١: ٤٨.

١٠٦ المرجع السابق صفحة ٧٢: ٤٩.

١٠٧ المرجع السابق صفحة ٧٣: ٥٠.

١٠٨ المرجع السابق صفحة ٧٣-٧٤: ٥١.

١٠٩ كان البابا إنوسنت الأول (*Innocent I*) (٤٠٢م – ٤١٧م) قد ادعى السلطة العليا (لكرسي روما على الكنيسة) في رسالة إلى مجامع أفريقيا، حيث كتب فيها: "إنه لمن دواعي الحرص واللياقة أن تسترشدوا بأسرار الكرسي الرسولي وأعني هنا الكرسي الذي يرعى كل الكنائس وخاصة فيما يتعلق بمناقشة الأمور المتصلة بالإيمان. وأعتقد أن كل الأخوة والأساقفة يجب أن يجعلوا القديس بطرس هو مرجعيتهم الوحيدة فهو صاحب ومؤسس كرسيهم. انظر:
(H. Burn-Murdoch, The Development of The Papacy, Faber and Faber, 1954, pp. 213-214).

الكنيسة المعصوم والنهائي حول شخص المسيح.[110] ومن هنا لم يكن ينظر إلى تلك الوثيقة بكونها فقط تقدم عرضاً صحيحاً للإيمان، ولكن بكونها أيضاً التعبير الوحيد الممكن عن الفهم المسيحي الصحيح لشخص المسيح، والذي يأتي وكأنه من الرسول بطرس نفسه ولا أحد غيره.[111] وقد وضع ليو هذه الفكرة بطريقة

وقد قدَّم نفس ذلك الإدعاء أيضاً القس فيليب (*Philip*) أحد المندوبين الرومانيين الثلاثة في مجمع أفسس عام ٤٣١م، فبعد أن تسلم المجمع خطاب البابا كلستين (*Coelestine*) قال فيليب: "إنه لا يوجد شك لدى أي واحد، ولكن على العكس هو ثابت ومعروف في كل العصور أن ق. بطرس المطوب جداً رئيس وهامة الرسل وعمود... قد استلم من ربنا يسوع المسيح... مفاتيح الملكوت وله أُعطي سلطان حل وربط الخطايا، وأنه هو حتى ذلك اليوم وبدون انقطاع مازال يحيا ويحكم من خلال خلفائه" انظر:

(Jalland, The Church and The Papacy, S. P. C. K., 1944, P 298)

١١٠ كان جالاند يعبر عن وجهة النظر التي ترى أن الطومس كان مكتوبا أولاً "كمرشد لأولئك المسئولين عن فحص مسألة أوطيخا في القسطنطينية أو في أي مكان آخر"، ولكن فيما بعد "لم يتردد ليو في أن يشير إلى الطومس باعتباره المقياس النهائي للأرثوذكسية". انظر:

(*Life and Times* …., *op. cit.* p. 302)

ولكن هذه الفكرة تتناقض مع الطومس نفسه، ودليلنا على ذلك أنه في أثناء كتابة الوثيقة نفسها كان ليو قد خطط أن يُدخل فيها نظرية السلطة البابوية (على كل الكنيسة) وذلك من خلال اعتبار أنه يقدم للكنيسة شرح صحيح للإيمان وكأنه يأتي من الرسول (بطرس) نفسه.

١١١ هناك دلائل قوية تؤكد قولنا أن إدعاءات ليو في نظرية السلطة البابوية كانت بالفعل تحتل مساحة كبيرة من تفكيره. فعندما أعطى ثيؤدوسيوس الثاني أوامره بعقد مجمع لتسوية موضوع أوطيخا، لم يكن ليو يريد عقد ذلك مجمع في إشارة ضمنية بكون الطومس كافياً لتقديم الإرشاد الضروري في القضية. انظر الخطاب في:

(ACO. II, i, p. 45:10)

وبعد مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م وعندما رأى أن خطته لم يُكتب لها النجاح، حاول ليو أن يبذل كل ما في وسعه ليعقد مجمعاً في إيطاليا ليكون تحت سيطرته فيستطيع أن يزيح جانباً قرارات مجمع عام ٤٤٩م. (انظر الخطابات التي أُرسلت إلى ثيؤدوسيوس وإلى أفراد العائلة الإمبراطورية: المرجع السابق صفحة ٣:١؛ ٥: ٢ و٥-٦: ٣؛ و٦: ٤ و٢٥-٢٧: ١٢). ولكن عندما مات ثيؤدوسيوس وجلس مركيان على العرش، لم يكن ليو حريصاً على عقد المجمع (انظر الخطاب إلى مركيان: N. & P. N. F, sec. ser. vol. XII, pp. 66 – 67). وعلاوة على ذلك فمنذ أن كتب ليو الطومس وبعثه إلى الشرق، حاول أن يستخدم كل نفوذه وتأثيره حتى يجعل هذا الطومس مقبولاً بدون أن أي نوع من الجدل. وتظهر وجهة نظر ليو في اثنين من خطاباته بالإضافة إلى الطومس والخطاب الموجَّه إلى مجمع عام ٤٤٩م. وقد كتب ليو إلى الإمبراطور ثيؤدوسيوس ضد مجمع عام ٤٤٩م يقول: "إن أساقفة روما يقومون منذ البداية بإرشاد مجامع الكنيسة لتتمسك بالحق

ماكرة جداً في الطومس، وبصورة أوضح في رسالته إلى مجمع أفسس الثاني،[112] ففي الطومس أشار إلى اعتراف الرسول بطرس في قيصرية فيلبس وقال إنه بسبب هذا الاعتراف أسماه ربنا بالمطوَّب،[113] وفي رسالة ليو إلى مجمع أفسس الثاني ٤٩٩م أكد أن الإمبراطور كان مهتماً أن يستشير الكرسي الرسولي ليدع بطرس نفسه يوضح ما كان يقصده في اعترافه.[114] ومن هنا ندرك أن الدور الذي قُصد أن يقوم به هذا الطومس كان متنوعاً، فمن جهة كان مُقدماً كعرض للإيمان من أجل صالح الكنيسة، ولكن من جهة أخرى وبأهمية أكبر كان مُقدماً كوثيقة لها السلطة البطرسية.

وكان للبابا ديسقوروس دورين في هذا المجمع: أولاً كان هو الشخص المعيَّن من قبل الإمبراطور والمكلَّف ببحث مسألة إدانة أوطيخا في ضوء الإيمان النيقاوي حسبما فهمه وأكده مجمع أفسس عام ٤٣١م. ثانياً كان للبابا ديسقوروس قناعته اللاهوتية الخاصة

من أجل السلام ولكي لا يسمحوا لأي أحد بإفساده" (انظر: ACO. II, i, p. 3:1). وفي خطابه إلى ثيؤدوريت أسقف قورش تحدث ليو عن نفسه كرئيس للبطريرك ديسقوروس (انظر: N& PNF, sec. ser. op. cit., pp. 87– 90).

فإذا وافقنا على أن كل تلك الدلائل تنتمي إلى مرحلة متأخرة من الجدل (حول نظرية البابوية)، فسنتأكد من حقيقة أن النظرية البابوية كانت في فكر ليو منذ البداية، ولذلك فعند كتابته للطومس لم يكن غرض ليو هو فقط التعبير عن وجهة نظره اللاهوتية وتقديمها للكنيسة ولكنه أراد في ذلك الصراع الدائر أن يقدم توجيهه الصادر من رأس الكنيسة الأعلى في المسكونة. ومن هنا يجب علينا أن نعترف بأن تقييم ليو للبابا ديسقوروس وللجانب غير الخلقيدوني كان متأثراً بتحامله في الأمور اللاهوتية من ناحية وبادعاءاته في السلطة الباباوية من الناحية الأخرى.

[112] كان جالاند يرى أن ذلك الخطاب كان مكتوباً في الأصل إلى جماعة النبلاء في القسطنطينية. انظر: (*Life and Times* …., *op. cit.* p. 228)

[113] راجع هذه الفكرة في الطومس (ACO. II, i, p. 16). ويعتقد جريلماير أن الاعتراف حسبما ورد في إنجيل ق. متى هو أكثر دلالة من الناحية اللاهوتية من الأناجيل الأخرى. انظر: (Christ in Christian Tradition ,*op. cit.*, p. 10)

[114] للإطلاع على الخطاب انظر: (ACO. II, i, pp. 43-44).

النابعة من التقليد السكندري الذي نشأ فيه، ولذلك فيما يخص الخلاف بين الجانبين السكندري والأنطاكي بالنسبة لإعادة الوحدة، كان البابا ديسقوروس معارضاً للموقف الأنطاكي وكان هناك اتفاق بينه وبين الإمبراطور حول هذا الأمر. وتحتاج هذه الحقيقة إلى مزيدٍ من التأكيد، خاصة أمام وجهة النظر التي ترى أن ديسقوروس انتهز فرصة المساندة التي كانت لأوطيخا من ابن أخيه - وابنه في المعمودية - كريسافيوس، ليهيمن أولاً على كرسي أنطاكيا ثم بعد ذلك على كرسي القسطنطينية. وقد عبَّر بول جوبرت (*Paul Goubert*) في تاريخنا المعاصر عن نفس هذه الفكرة في مقالته[١١٥]: (*Le role de Saint Pulcheri et de l'unuque Chrysaphios*)، إلاّ أن الحجة التي وراء هذه النظرة تعتمد على الافتراض المُسبق أن أوطيخا كان هرطوقياً بصورة مؤكدة، وأنه لم يكن هناك سبب (لاهوتي) وراء الموقف الذي اتخذه البابا ديسقوروس.

ويتعين علينا هنا أن نتوقف قليلاً أمام هذين الإفتراضين. ففي ضوء التفسيرات المعاصرة، يمكننا أن نلاحظ أنه قد ظهر أن تلك المزاعم الخاصة بأن أوطيخا كان هرطوقياً بصورة مؤكدة هي مزاعم من الصعب الدفاع عنها بصورة قاطعة. وقد قدم تلك الرؤية كل من توماس كامِلوت (*Thomas Camelot*) وبول جالتييه (*Paul Galtier*). فيرى توماس أن أوطيخا لم يكن هرطوقياً، أما بول فأظهر أن ق. كيرلس السكندري لم يقر أبداً بعبارة "طبيعتين بعد الاتحاد" ولا بالعبارة القريبة لها "في طبيعتين"، ويزعم جالتييه أن ذلك كان بسبب خوفه من النسطورية. وبالتالي فإذا لم يكن

---

[١١٥] انظر المقالة في: (*Das Konzil von Chalkedon, op. cit.* vol. I)

أوطيخا هرطوقياً (بصورة مؤكدة)، وإذا كان ق. كيرلس قد تجنب عبارة "طبيعتين بعد الاتحاد" انطلاقاً من خوفه من النسطورية، فإن هذا يدعونا لأن نظهر تعاطفاً - إن لم يكن تقديراً - أكبر بكثير مما أظهرناه قبلاً، من جهة تقييمنا للفكر اللاهوتي للبابا ديسقوروس الخلف المباشر للبابا كيرلس.

وبالنسبة لمجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م، كان هناك قراران من قراراته بالإضافة إلى مسألة إغفال طومس ليو قد أثاروا ثلاثتهم مشاكل كبيرة. وسنقوم هنا بفحص تلك النقاط الثلاثة بدون الدخول في عرض التاريخ التفصيلي للمجمع.

(ب) تبرئة أوطيخا:

عقد مجمع أفسس الثاني أولى جلساته يوم ٨ أغسطس عام ٤٤٩م بحضور حوالي ١٥٠ أسقفاً،[١١٦] وقد أخذ البابا ديسقوروس المكان الأول بكونه الرئيس الرسمي الأعلى وبابا الإسكندرية، وبعد البابا ديسقوروس وعلى الترتيب جلس كل من يوليوس أسقف بيوتيولي (*Julius of puteoli*) ممثلاً لكرسي روما، وجوفينال (*Juvenal*) أسقف أورشليم، ودومنوس (*Domnus*) أسقف أنطاكيا، وفلافيان (*Flavian*) أسقف القسطنطينية.[١١٧]

---

١١٦ ورد في المرجع (ACO. II, i, pp. 78-82) أسماء ١٣٥ مندوباً، وقد تضمن هذا العدد الخمسة قسوس الذين كانوا يمثلون الأساقفة الغائبين. لمراجعة هذا العدد انظر:
(E. Honigman, *Byzantium* vol. XVI, Fase. 1, 1942-43, and *Juvenal* ...., *op. cit.*, p 233).

١١٧ في مجمع عام ٤٣١م وفي غياب أساقفة روما - عند دعوة المجمع للانعقاد - وكذلك في غياب كل من نسطوريوس أسقف القسطنطينية ويوحنا أسقف أنطاكيا، أصبح جلوس جوفينال أسقف أورشليم بعد القديس كيرلس مباشرة. وقد يكون هذا ما دعا مجمع عام ٤٤٩م لأن يتبع نفس الموقف السابق متجاهلاً أسبقية كل من القسطنطينية وأنطاكيا. وكما سنرى فيما بعد فإن هذا التصرف كان مرضياً جدا لجوفينال.

وفور دعوة المجمع للانعقاد، قُرئت عليهم المراسيم التي أصدرها الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني في دعوته للمجمع، وبعد ذلك وجَّه المجمع اهتمامه إلى توضيح الإيمان. وافتتح ثالاسيوس (*Thalassius*) الحديث[١١٨] ووافقه يوليوس ممثل بابا روما، وهنا حاول إلبيديوس (*Elpidius*) أن يوجِّه المجمع إلى أنه ينبغي أن يتم الإقرار بالإيمان أولاً، ثم تُقرأ بعد ذلك وقائع مجمع القسطنطينية (المكاني) لكي ما يمكن تحديد إذا ما كانت مسألة إدانة أوطيخا مبررة في ضوء هذا الإيمان أم لا. ورد البابا ديسقوروس على ذلك قائلاً إن الإمبراطور قد دعا المجمع للانعقاد، ليس من أجل تحديد الإيمان - لأن هذا قد تم بالفعل بواسطة الآباء - وإنما من أجل فحص ما قد حدث، لكي ما نرى إذا كان هذا الأمر يندرج ضمن إيمان الآباء، ثم تساءل ديسقوروس: "أو هل ترغبون أن نضع إيمان الآباء جانباً؟".[١١٩] وهنا صاح المجمع: "إذا وضع أي أحد إيمان الآباء جانباً ليكن أناثيما (محروماً)، وإذا تطفل أي أحد عليه فليكن أناثيما. ونحن سوف نحفظ إيمان الآباء". وعندئذ أوضح ديسقوروس أنه كان يشير في ذلك إلى قانون إيمان نيقية حسبما فسَّره وأكده مجمع أفسس عام ٤٣١م، وكانت استجابة المجمع: "إن هذا يحمي العالم. إن هذا يؤكد الإيمان".[١٢٠] وأضاف ديسقوروس: "بالرغم من أننا نذكر مجمعين (أي نيقية وأفسس)، إلاّ إنهما قد أكدا نفس الإيمان"، ورد المجمع: "لقد حدد الآباء كل شيء بالكمال، ومن يتعدى ذلك فليكن أناثيما".[١٢١] وعندما أشار ديسقوروس إلى أنه لا ينبغي تعدي

---

[118] ACO. II, i, p. 86:116.

[١١٩] المرجع السابق صفحة ٨٦-٨٧: ١١٩.

[١٢٠] المرجع السابق صفحة ٨٨: ١٣٦-١٣٧.

[١٢١] المرجع السابق صفحة ٨٩: ١٤١-١٤٢.

الإيمان النيقاوي لأي سبب على الإطلاق، استجاب المجمع بقوله: "رئيس الأساقفة ديسقوروس، حارس الإيمان العظيم!". واقتبس البابا ديسقوروس ما جاء في (١ صم ٢:٢٥) قائلاً إن الروح القدس كان مع الآباء، ولذلك فكل مَنْ يتعدى على الإيمان فإنه يستخف بنعمة الروح القدس، وهنا صاح المجمع "إننا كلنا نؤيد هذا القول، فمَنْ يتعدى (الإيمان) فليُطرح خارجاً". وأضاف البابا ديسقوروس: "لا أحد يمكن أن يضع صيغة جديدة" فأجاب المجمع "تلك هي كلمات الروح القدس، هذا هو حامي القوانين، ومن خلالك يحيا الآباء (بيننا)، هذا هو حارس الإيمان!".[١٢٢] ومن الواضح أن هذا المشهد برمته كان يهدف إلى التأثير على أعضاء المجمع بأن الجانب الأنطاكي كان يتجاهل مجمع أفسس عام ٤٣١م. ولذلك كان هناك الكثير من الجدل الدائر حول هذه الهتافات.

وعندما تم توضيح الإيمان بهذه الطريقة، اقترح إلبيديوس أن يُستدعى أوطيخا،[١٢٣] فلما أتى طمأنه كل من ثالاسيوس وجوفينال بأن العدل سيأخذ مجراه في قضيته.[١٢٤] وهنا أحال أوطيخا دعوى الإستئناف (الإلتماس) إلى المجمع، فتم قبول الدعوى بناءً على اقتراح ستيفن (*Stephen*) أسقف أفسس[١٢٥] وتمت قراءتها على المجمع.[١٢٦] وكان الإلتماس يحتوي بعد المقدمة على قانون إيمان نيقية، وقد

---

[١٢٢] المرجع السابق صفحة ٨٩: ١٤٣-١٤٨.

[١٢٣] المرجع السابق صفحة ٨٩: ١٥١.

[١٢٤] المرجع السابق صفحة ٩٠: ١٥٣-١٥٤.

[١٢٥] المرجع السابق صفحة ٩٠: ١٥٦.

[١٢٦] لمراجعة التماس أوطيخا كما قُرئ في مجمع خلقيدونية من محاضر جلسات مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م، انظر المرجع السابق صفحة صفحة ٩٠-٩١: ١٥٧؛ صفحة ٩٢: ١٦٤؛ صفحة ٩٤-٩٥: ١٨٥. وقد تمت مقاطعة قراءة الالتماس مرتين ولذلك فإن الوثيقة بكاملها لم تُقدم بشكل متصل، ولا حتى وهي تُعرض في مجمع خلقيدونية.

ذهب إلى التأكيد أن مقدِّم هذا الإلتماس يؤمن ويقر به (أي بقانون الإيمان) وأنه اعتمد (أي نال العماد) عليه وأنه يحفظه إلى هذا اليوم. وذكر أوطيخا أن هذا الإيمان قد تم إقراره وتأكيده في مجمع افسس، وأنه قد استلم نسخة من قرارات ذلك المجمع أرسلها إليه البابا كيرلس. وأضاف أوطيخا أنه يقبل كل الآباء بما في ذلك الحاضرين في المجمع، كما أنه يحرم كل الهراطقة: ماني وفالنتين وأبوليناريوس ونسطوريوس وغيرهم رجوعاً إلى سمعان الساحر، ويحرم بالأخص هؤلاء الذين يقولون إن جسد ربنا وإلهنا يسوع المسيح قد نزل من السماء.[١٢٧] وبعد ذلك قدم أوطيخا عرضاً تفصيلياً عن إدانته في مجمع القسطنطينية المكاني عام ٤٤٨م، واختتم دعواه بالتعبير عن ولائه لقانون إيمان نيقية حسبما فسره وأكده مجمع أفسس عام ٤٣١م،[١٢٨] بما يتضمنه ذلك من الرؤية السكندرية لإعادة الوحدة عام ٤٣٣م.

وصورة دعوى أوطيخا كما عرضناها هنا هي مأخوذة من محاضر جلسات مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م التي تم عرضها أمام مجمع خلقيدونية. وهي لا تحتوي على جملتين حاسمتين كانتا ضمن اعتراف أوطيخا الذي ألحقه بدعواه التي أرسلها إلى ليو بابا روما بعد مجمع القسطنطينية المكاني.[١٢٩] وهاتان الجملتان هما اللتان كانتا بالضبط بعد عبارة أوطيخا التي يحرم فيها الذين يقولون أن جسد ربنا وإلهنا يسوع المسيح قد أتى من السماء. وهنا يصبح السؤال عن كيفية ترك هاتين الجملتين في خلقيدونية، سؤالاً ذو أهمية خاصة.

---

[١٢٧] المرجع السابق صفحة ٩٢: ١٦٤.

[١٢٨] المرجع السابق صفحة ٩٦: ١٨٥.

[١٢٩] تم ذكر هذه الدعوى في صفحة ٥٦.

فمن غير الممكن أن يكون أوطيخا نفسه هو الذي استبعدهما من دعواه التي قدَّمها إلى مجمع عام ٤٤٩م، والأكثر من ذلك أن واحداً من البراهين التي ساقها البطريرك ساويروس الأنطاكي - والذي كان يعتبر أوطيخا هرطوقياً - في دفاعه عن تبرئة مجمع عام ٤٤٩م لأوطيخا، أن الراهب العجوز قد قدَّم (للمجمع) اعترافاً للإيمان لا يستحق اللوم على الإطلاق، بل وقد أشار البطريرك ساويروس إلى هاتين الجملتين 'بالرغم من أنهما غير موجودتين في كتابات أوطيخا كما قد وصلت إلينا'.[١٣٠] ونحن في الحقيقة لدينا سنداً واضحاً في محاضر مجمع خلقيدونية نستطيع من خلاله أن نجيب على التساؤل المطروح، ففي عام ٤٥١م عندما وصلت قراءة اعتراف أوطيخا إلى العبارة التي يحرم فيها الذين يقولون أن جسد ربنا يسوع المسيح قد أتى من السماء، تدخل يوسابيوس أسقف دوريليم الذي قام باتهام أوطيخا - والذي كان بالتأكيد قد رأى الوثيقة (من قبل) - وقال إن أوطيخا "قد استبعد أن يكون الجسد 'من السماء' ولكنه لم يحدد من أين".[١٣١] وهذه النقطة بعينها هي التي كان أوطيخا في الحقيقة قد أجاب عنها بوضوح تام في الجملتين التاليتين، ولكن يوسابيوس قدَّم تعليقه في اللحظة الصحيحة وأحدث جدلاً في المجمع،[١٣٢] وعندما انتهى ذلك الجدل واستؤنفت القراءة، واصلوا القول ببساطة أن أوطيخا كان متمسكاً بإيمان نيقية، وأن يوسابيوس قد اتهمه أمام

---

[١٣٠] تناول البطريرك ساويروس الأنطاكي هذه النقطة في خطابين على الأقل من خطاباته الباقية، وهما بالتحديد: خطابه إلى سرجيوس الطبيب والفيلسوف، وخطابه إلى الإخوة الأرثوذكس في مدينة صور. للإطلاع على هذين الخطابين باللغة السريانية مع ترجمة انجليزية انظر: (*Patrologia Orientalis*, vol. XII, pp. 264-65, 266-67)

[131] ACO. II, i, p. 92:165).

[١٣٢] للرجوع إلى ذلك الجدل الذي ثار، انظر المرجع السابق صفحة ٩٢-٩٤: ١٦٥-١٨٤.

فلافيان.[١٣٣] وأمام هذه الحقائق، لا يمكننا أن نتجاهل الاستنتاج أنه: بما أن هاتين الجملتين كانتا تحتويان على رد أرثوذوكسي على التهمة التي وجهها يوسابيوس لأوطيخا، فلابد أن تكونا قد استبعدتا عن عمدٍ في مجمع كان يتحرك منذ البداية على الافتراض بأن أوطيخا كان هرطوقياً حقيقياً.[١٣٤] وهاتان الجملتان هما: "لأنه، الذي هو كلمة الله، نزل من السماء بدون جسدٍ وصار جسداً من ذات جسد العذراء بلا أي تغيير أو تحويل، وبطريقة هو نفسه يعرفها ويريدها. والذي هو إله كامل على الدوام قبل كل الدهور، صار أيضاً في آخر الأيام إنساناً كاملاً من أجلنا ومن أجل خلاصنا".

وبعيداً حتى عن هاتين الجملتين، فإن الراهب قد أوضح كما قد رأينا أن جسد ربنا - بالنسبة له - قد أُخذ من العذراء بالحقيقة والكمال. ولكن ينبغي أن نرى أهمية هاتين الجملتين من زاوية أخرى: فالجملة الأولى هي بالفعل محاولة ناجحة للحفاظ على تأكيد نيقية على التجسد، والجملة الثانية تتضمن الفكرة التي وراء التأكيد على وحدانية المسيح معنا في ذات الجوهر.

ونعود إلى وقائع مجمع أفسس الثاني، فعندما انتهت قراءة إلتماس أوطيخا، طلب فلافيان أنه من الواجب أيضاً أن يُسمع ليوسابيوس بوصفه المدعي على أوطيخا،[١٣٥] ولكن إلبيديوس

---

[١٣٣] المرجع السابق صفحة ٩٤: ١٨٥.

[١٣٤] لقد ذكرنا من قبل كيف أن أوسابيوس كان منذ البداية يسير على الافتراض بأن أوطيخا كان بالفعل هرطوقياً. وقد تبنى قادة مجمع خلقيدونية أيضاً نفس التوجه بالنسبة لهذا الراهب. وكمثال على ذلك، عندما تمت قراءة رسالة ق. كيرلس الثانية إلى نسطوريوس وصيغة إعادة الوحدة (من خلال محاضر جلسات المجمع المكاني كما سجلها مجمع عام ٤٤٩م)، قام أساقفة إيليريكم بالتعبير عن إجلالهم لكيرلس. ولكن مندوبو الإمبراطور قاموا بتغيير أجواء المناقشات وتساءلوا كيف يمكن أن يتم تبرئة أوطيخا وهو لم يقبل صيغة إعادة الوحدة. انظر: .(ACO. II, i, pp. 111-112: 247-259)

[١٣٥] المرجع السابق صفحة ٩٦: ١٨٦.

المندوب الإمبراطوري رد عليه بقوله إن يوسابيوس، بوصفه أحد القضاة الذين حكموا على أوطيخا، قد عبَّر عن وجهة نظره في الموضوع، وبالتالي فإن السؤال الذي ينبغي فحصه الآن بواسطة المجمع هو: هل كانت هيئة القضاة صائبة (في قرارها) أم مخطئة؟[١٣٦] وتأكيداً على وضع المجمع بكونه له صلاحية النقض، طلب إلبيديوس محاضر جلسات مجمع القسطنطينية المكاني لكي تُقرأ، ومع ذلك سأل البابا ديسقوروس الحاضرين أن يعبروا عن رأيهم في قبول قرار المندوب الإمبراطوري، وهنا تحدث ثمانية عشر أسقفاً مرحبين بهذا الطلب كان منهم على الترتيب جوفينال أسقف أورشليم وستيفن أسقف أفسس وثالاسيوس أسقف قيصرية وديوجينيس أسقف سيزيم،[١٣٧] وقد أعلن المجمع "كلنا نريد أن تُقرأ محاضر الجلسات".[١٣٨] وفي هذه الأثناء سأل البابا ديسقوروس مندوبي روما بالتحديد ليعبروا عن رأيهم في الأمر، فأعلن يوليوس موافقته على هذه الخطوة شريطة أن تُقرأ رسائل البابا ليو (بابا روما) أولاً،[١٣٩] وطالب هيلاري أيضاً بقراءة رسالة بابا روما. وهنا اعترض أوطيخا أن وفد روما كان في جانب فلافيان في خلافه معه، ولذلك فهو لا يتوقع منهم الإنصاف.[١٤٠] وفي هذا السياق، أعطى ديسقوروس قراره أن تُقدم محاضر جلسات المجمع المكاني إلى المجمع أولاً وبعد ذلك تُقرأ رسالة بابا روما.[١٤١]

---

[١٣٦] المرجع السابق صفحة ٩٧: ١٩٧.

[١٣٧] المرجع السابق صفحة ٩٧-٩٩: ١٩٩-٢١٥.

[١٣٨] المرجع السابق صفحة ٩٩: ٢١٦.

[١٣٩] المرجع السابق صفحة ٩٩: ٢١٧-٢١٩. ومن الواجب علينا أن نذكر أنه لم يكن هناك عضو واحد أيّد مندوبي روما في تلك النقطة.

[١٤٠] المرجع السابق صفحة ٩٩: ٢٢٠.

[١٤١] المرجع السابق صفحة ٩٩: ٢٢١.

واستمع المجمع لكل محاضر جلسات مجمع القسطنطينية المكاني، وفي النهاية سأل البابا ديسقوروس المجتمعين ليعطوا حكمهم فيما يخص أوطيخا.[١٤٢] وهنا تكلم جوفينال أسقف أورشليم ودومنُس أسقف أنطاكيا وستيفن أسقف أفسس وثالاسيوس أسقف قيصرية ويوسابيوس أسقف أنقرة وديوجينيس أسقف سيزيم وخمس آخرين معترفين ومقرين بأرثوذكسية أوطيخا، وكان هؤلاء ضمن مئة وأحد عشر رجلاً صوتوا لصالح تبرئة الراهب العجوز،[١٤٣] ولم يعبِّر أي صوت عن معارضته للأمر. وبمجرد أن أعلن المجمع عن تبرئته لأوطيخا، تقدَّم الرجال ورهبان الأديرة الذين كانوا مناصرين لأوطيخا بإلتماس إلى المجمع يطلبون فيه تبرئتهم حيث كان فلافيان قد حرمهم هم أيضاً.[١٤٤] وبعد تعهدهم ببقائهم مخلصين لإيمان نيقية حسبما فسره وأكده مجمع عام ٤٣١م، وبعد سماع رأي دومنُس أسقف أنطاكيا وثالاسيوس أسقف قيصرية ويوسابيوس أسقف أنقرة وستيفن أسقف أفسس، وكذلك بعد أخذ رأي المجمع كله، تمت تبرئتهم جميعاً.[١٤٥]

(ج) إدانة فلافيان ويوسابيوس وآخرين:

كان مجمع عام ٤٤٩م قد شرع في مناقشة أمر فلافيان ويوسابيوس في سياق قراءته لمحاضر جلسات مجمع أفسس عام ٤٣١م التي قضت بإدانة وحرمان نسطوريوس.[١٤٦] فبعد قراءة هذه

---

[١٤٢] المرجع السابق صفحة ١٨٢: ٨٨٣.

[١٤٣] المرجع السابق صفحة ١٨٢-١٨٦: ٨٨٤-٨٨٦. ومن الجدير بالذكر أنه جوفينال أعطى حكمه في هذه اللحظة بأنه (أي أوطيخا) كان أرثوذكسياً جداً.

[١٤٤] للاطلاع على الالتماس انظر المرجع السابق صفحة ١٨٦-١٨٨: ٨٨٧-٨٨٨.

[١٤٥] المرجع السابق صفحة ١٨٨-١٨٩: ٨٨٩-٩١٠.

[١٤٦] المرجع السابق صفحة ١٨٩: ٩١١-٩٤٢.

الحاضر، علق البابا ديسقوروس بقوله: كانت هذه هي الطريقة التي أكدَّ بها الآباء إيمان نيقية، ثم سأل المجمع ليعبِّر عن وجهة نظره نحو هذا الإيمان.[١٤٧] فبدأ ثالاسيوس الكلام ضمن ستة عشر رجلاً أعربوا عن موافقتهم التامة (على الطريقة التي فسَّر بها مجمع عام ٤٣١ م إيمان نيقية) كان من بينهم مندوبا روما يوليوس وهيلاري،[١٤٨] كما أعلن المجمع أن جميع الحاضرين يقبلون ذلك.[١٤٩] وفي هذا السياق علق البابا ديسقوروس أن فلافيان ويوسابيوس قد ناقضا هذا الإيمان، وطلب من المجمع أن يعبِّر كل واحد من الحاضرين منفرداً عن رأيه بخصوصهما.[١٥٠] وعلى الرغم من صراخ كل من فلافيان وهيلاري الرافض لهذا الأمر،[١٥١] تكلم كل من جوفينال ودومنُس وثالاسيوس ويوسابيوس أسقف (Ancyra) وستيفن أسقف أفسس معلنين أن فلافيان ويوسابيوس قد تجاوزا إيمان نيقية،[١٥٢] وبعد هؤلاء أيد تسعة وثمانون آخرون الحكم معبرين عن وجهة نظرهم كل بمفرده.[١٥٣]

وهكذا وبهذه الطريقة أعاد مجمع عام ٤٤٩م أوطيخا إلى رتبته وأدان كل من فلافيان ويوسابيوس. وبعيداً عن الدفاع عن هذه القرارات ينبغي علينا أن نتساءل عن الأساس (اللاهوتي) الذي بنى عليه المجمع قراراته تلك. وفي الحقيقة كان يوسابيوس أسقف دوريليم -كما سنرى- قد أكد في مجمع خلقيدونية أن مجمع

---

[١٤٧] المرجع السابق صفحة ١٨٩-١٩٠: ٩٤٣.
[١٤٨] المرجع السابق صفحة ١٩٠-١٩١: ٩٤٤-٩٦٠.
[١٤٩] المرجع السابق صفحة ١٩١: ٩٦١.
[١٥٠] المرجع السابق صفحة ١٩١: ٩٦٢.
[١٥١] المرجع السابق صفحة ١٩١: ٩٦٣-٩٦٤.
[١٥٢] المرجع السابق صفحة ١٩٢: ٩٦٦-٩٧٠.
[١٥٣] المرجع السابق صفحة ١٩٢-١٩٤: ٩٧٢-١٠٦٧.

أفسس الثاني اعتبر هرطقة أوطيخا (تعاليماً) أرثوذكسية، كما قام بحرمه هو وفلافيان. وقد استمر كثيرون على مدى التاريخ المسيحي يكررون نفس وجهة نظر يوسابيوس، ولكن الحقيقة التي يمكن أن نراها بوضوح من خلال القصة التي أوردناها هي أن مجمع عام ٤٤٩م قد أقر (أو صدَّق على) الموقف اللاهوتي الذي كان قد تبناه مجمع عام ٤٣١م في إدانته لنسطوريوس، وفي ضوء ذلك الموقف قرر تبرئة أوطيخا من ناحية وحرم فلافيان ويوسابيوس من الناحية الأخرى. أي أن مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م قد دافع عن الرؤية السكندرية لإعادة الوحدة ٤٣٣م في مواجهة الفهم الأنطاكي لها والذي كان يتبناه مجمع القسطنطينية المكاني عام ٤٤٨م.

ولجريلميير (*Grillmeier*) رأي في هذا الموضوع، حيث يعتبر أن مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م قد أخطأ في تبرئة أوطيخا لأنه لم يتمسك بالموقف اللاهوتي الكيرلسي بمعناه المضبوط، فعلى سبيل المثال قبل أوطيخا عبارة "من طبيعتين" تحت الضغط فقط كما أنه أعطاها تأويلاً خاطئاً.[١٥٤] والقول أن أوطيخا قبل عبارة "من طبيعتين" تحت الضغط فقط لا يمكن إثباته من خلال أي من أقوال أوطيخا الخاصة، ولكن كونه قد أعطاها تحريفاً خاطئاً يمكن التدليل عليه من واقع عبارته التي قالها في المجمع المكاني والتي أكد فيها على "طبيعتين قبل" و "طبيعة واحدة بعد" الاتحاد. والحقيقة البسيطة هنا هي أن أوطيخا لم يكن يفهم الفكرة التي وراء عبارة "من طبيعتين" ولذلك أخذ كلمة 'من' التي في العبارة بمعنى زمني يتضمن 'قبل' و'بعد'. ومع ذلك فبرغم أن ليو بابا روما قال عن تلك العبارة أنها "سخيفة وفاسدة"، إلاّ أنه لا المجمع المكاني ولا مجمع

---

[١٥٤] يذكر جريلماير في (*Christ……, op. cit.*, p. 458) أن أوطيخا قبل عبارة "من طبيعتين" تحت الضغط، وهذا الرأي مبني على شهادة واحد من أعضاء المجمع. انظر صفحة ٥٣.

عام ٤٤٩م رأى فيها الفكرة التي رأها بابا روما، فمجمع القسطنطينية المكاني لم يعلق على تلك العبارة مما جعل بابا روما يعبر عن دهشته من ذلك،[١٥٥] كما أن مجمع عام ٤٤٩م - متتبعاً رأي البابا ديسقوروس - أفاد بأنها مقبولة،[١٥٦] وهذان المجمعان، اللذان كانا يقودهما الفكر الكنسي الشرقي، لم يجدا في كلمات أوطيخا غير ما يشدد عليه السكندريون وهو بالتحديد أن المسيح المؤلف "من طبيعتين" هو "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة"، وفي الحقيقة كان هذا المفهوم هو ما أوضح أوطيخا نفسه في إحدى جمله الشفهية أنه هو كل ما كان يعنيه.[١٥٧] لذلك فبعيداً عن الدفاع عن أوطيخا بأكثر مما يستحقه، يمكننا القول إن تقييم بابا روما للرجل كان متأثراً بنقص فهمه للتقليد السكندري، كما أن راي جريلمبير في أوطيخا لم يكن إلا محاولة رؤية موقف (لاهوتي) في شخص - غير متمرس على اللاهوتيات - من الجائز ألا يكون قد قصد التمسك به بالمرة.

ومع ذلك نحن لا نجد في قرار تبرئة أوطيخا - وحتى مع التسليم أنه قد تم على أساس الموقف اللاهوتي الذي تبناه مجمع عام ٤٣١م - أن مجمع أفسس الثاني قد تعامل مع مسألة 'وحدانية المسيح في ذات الجوهر معنا' بشكل جيد. وحقيقة أن الفكرة التي وراء العبارة يمكن إيجادها في اعتراف أوطيخا، لم تكن كافية لتبرير صمت المجمع تجاه هذا الموضوع، وخاصة حينما قُريء على المجمع ما دار حول هذا الموضوع في القسطنطينية عام ٤٤٨م من خلال محاضر

---

[١٥٥] جاء ذكر ذلك في الطومس.

[156] ACO. II, i, p. 143: 528-529.

وعندما تمت قراءة العبارات التي قالها أوطيخا من محاضر جلسات مجمع عام ٤٤٨م، قال ديسقوروس: " نحن نقر جميعاً بهذه الأمور"، ورد المجمع كله: "نعم نقر بها".

[١٥٧] للاطلاع على هذه العبارة انظر صفحة ٥٦ وما يليها.

الجلسات. وحيث إننا نجد التأكيد على 'وحدانية المسيح في ذات الجوهر معنا' عند كل من البابا كيرلس والبابا ديسقوروس، فالسبيل الوحيد لتفسير هذا الأمر هو أن نقول إن المجمع في معارضته الشديدة لموضوع "طبيعتين بعد الاتحاد" - والتي أكد مجمع عام ٤٤٨م أنه أمر أساسي للحفاظ على الأرثوذوكسية - لم يعط الاهتمام الكافي لمناقشة موضوع 'وحدانية المسيح في ذات الجوهر معنا'.

وتُظهر محاضر جلسات كل من المجمع المكاني عام ٤٤٨م، ومجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م أن الأرثوذوكسية هي في الحفاظ على قانون إيمان نيقية بالطريقة التي فسره وفهمه بها مجمع أفسس عام ٤٣١م، ولكن هذه الكلمات لم تكن تعني نفس الشيء عند كليهما. فمجمع القسطنطينية عام ٤٤٨م - متبعاً في ذلك الجانب الأنطاكي - كان يقبل مجمع أفسس عام ٤٣١م فقط بالقدر الذي وافقت عليه صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م، أما مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م، فتمشياً مع التقليد السكندري، كان يؤكد على قبول مجمع عام ٤٣١م بكامله. فأي الموقفين كان ينبغي للكنيسة أن تتبناه؟ هذا هو السؤال الذي كان يحتاج إلى إجابة.

وفي نفس ضوء مفهومه الخاص قام مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م في جلساته التالية بمناقشة حالات كل من إيباس أسقف الرها، ودانيال أسقف (*Carrhae*) وإيريناؤس أسقف صور وأكويلينيوس أسقف بيبلوس وصفرونيوس أسقف كونستنتينا وثيؤدوريت أسقف قورش ودومنُس أسقف أنطاكيا.[١٥٨] وكل هؤلاء

---

١٥٨ وقائع هذه الجلسات مذكورة في نسخة سريانية مع ترجمة ألمانية في:
(*Akten der Ephesinischen Synode Rom Jahre* 449, ed. Johannes Fleming, Berlin, 1917. S.G.F)
وهناك ترجمة إنجليزية للنسخة السريانية مذكورة في:
(Perry, *The Second Synod of Ephesus*, Dartford. 1875 – 81).

الرجال - سواء كانوا مساندين لنسطوريوس أم لا - كانوا يؤيدون الفهم الأنطاكي لصيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م، وهذا الأمر من وجهة النظر السكندرية هو نتيجة الاهتمام بالدفاع عن تعليم نسطوريوس دون شخصه، ولذلك حاول مجمع عام ٤٤٩م أن يحطم ذلك تماماً فحرم كل المذكورين أعلاه بتهمة موالاتهم للنسطورية. ومن بين هؤلاء الرجال سيأخذ كل من إيباس وثيؤدوريت منا بعض الاهتمام فيما بعد.

(د) إغفال رسالة (طومس) ليو:

كان الادعاء الخاص أن البابا ديسقوروس قد منع قراءة رسالة (طومس) ليو في مجمع عام ٤٤٩م، يُعَد واحداً من أكثر الادعاءات ضرراً ضده، وهذا الادعاء كان برمته من نتاج أشخاص يمثلون التوجه الغربي. وكان البابا ليو قد أرسل إلى الإمبراطور ثيؤدوسيوس بعد المجمع مباشرة يتهم البابا ديسقوروس بتعمده منع قراءة رسالته في المجمع،[١٥٩] كما ذكر الوفد الروماني في مجمع خلقيدونية في حكمهم ضد ديسقوروس أنه لم يسمح بقراءة الرسالة البابوية إلى المجمع.[١٦٠] وتضاعف أثر هذا الأمر على مر العصور من خلال الكتّاب المؤيدين لخلقيدونية، ولنذكر هنا أحد الأمثال المعاصرين حيث يقول فرند (*W.H. C. Frend*): "على الرغم من أن ديسقوروس لم يرفض أن يقرأ الخطاب (طومس ليو)، إلاّ إنه، أو جوفينال، قد رأى وضعه في آخر قائمة الموضوعات، إلى أن فقد الاهتمام في خضم الأمور التي نشأت".[١٦١]

---

[١٥٩] للاطلاع على الخطاب انظر: (ACO. II, i, p. 25)

[١٦٠] للرجوع إلى هذه التهمة انظر صفحة ١٣٤.

[161] *The rise of ihe Monophysite Movement, op. cit.*, p. 40.

ونحن لدينا دليل في خطاب البابا ليو إلى الإمبراطور ثيؤدوسيوس يوضح أن نسخة من الطومس قد أُرسلت إلى مجمع عام ٤٤٩م بواسطة المندوبين. ولكن بالإضافة إلى هذا هناك ذكر لخطاب آخر للبابا مُرسل رأساً إلى المجمع على الرغم من أن ذلك الخطاب المعني لا يحتوي على أي إشارة تدل على أنه موجه إلى مجمع، ولذلك فمن المحتمل أن هذه الوثيقة (الخطاب الآخر) كانت قد كُتبت أصلاً إلى جماعة النبلاء في القسطنطينية[١٦٢] لضمان تأييدهم للطومس وأن نسخة منها قد أُرسلت لاحقاً إلى مجمع عام ٤٤٩م. وكانت هناك ثلاثة مناسبات في مجمع عام ٤٤٩م، طلب فيها الوفد الروماني أن تُقرأ مراسلات بابا روما على المجمع، فإذا كان هذا الخطاب (الآخر) قد أُحضر بواسطة الوفد فينبغي أن يكون الخطاب الذي ذُكر في بداية المجمع كان المقصود به هذا الخطاب (الآخر)، أما في المناسبتين الأخريين فبالتأكيد كان طومس ليو هو الخطاب المقصود.

وبمجرد أن بدأ مجمع عام ٤٤٩م، قُرىء خطاب الدعوة المُرسل من قبل الإمبراطور، وعندما انتهت القراءة قال يوليوس المندوب الروماني أن هناك رسالة خطية من الإمبراطور مشابهة للتي قُرئت كانت قد أُرسلت إلى "قداسة البابا ليو بابا كنيسة روما"،[١٦٣] وهنا قدم الشماس هيلاري حديثاً مطولاً قال فيه إن أسقف روما يتعذر مشاركته الشخصية في المجامع ولكنه أرسل ممثلين عنه مع رسالته التي يمكن أن تُقرأ على المجمع.[١٦٤] وهنا وكتلبية لأمر

---

[١٦٢] كان جالاند يتبنى هذا الرأي. انظر صفحة ٦٥.

[163] ACO. II, i, p. 82: 82.

[١٦٤] إذا كان ليو قد بعث برسالة خاصة إلى المجمع، فبالتأكيد كان هذا هو الوقت الذي يريد فيه المندوبون أن تتم فيه قراءة الرسالة.

ديسقوروس،[١٦٥] استلم القس يوحنا الموثّق الأعلى الرسالة، وبدلاً من قراءتها قال أن هناك خطاباً إمبراطرياً آخراً مرسلاً إلى ديسقوروس ليقدّم إلى المجمع، وهنا أمر جوفينال[١٦٦] أن يُقرأ الخطاب الإمبراطوري، وبهذه الطريقة انتقل المجمع إلى مباشرة أعماله بدون قراءة خطاب ليو أسقف روما.

وكما ذكرنا كانت هناك مناسبتان أخريان ذكّر فيها الوفد الروماني المجمع بمسألة رسالة ليو، المناسبة الأولى عندما رفض المجمع طلب فلافيان أن يُعطى يوسابيوس أسقف دوريليم الفرصة لسماعه في قضية أوطيخا،[١٦٧] وكما رأينا فقد صوّت المجمع ضد الطلب وسأل أن تُقرأ محاضر جلسات مجمع عام ٤٤٨م. أما المناسبة الثانية فكانت عند تصديق المجمع على إيمان نيقية حسبما فسره وأكدّه مجمع أفسس عام ٤٣١م، حيث تكلم يوليوس موضحاً أن الكرسي الرسولي (الروماني) يتمسك بنفس وجهة النظر،[١٦٨] وهنا طالب هيلاري مرة أخرى أن تُقرأ رسالة ليو،[١٦٩] ولكن هذا الطلب حدث حينما كان كل من الأعضاء يعبّر بصورة شخصية عن قبوله لأساس الإيمان، ولذلك كان الطلب بالحري بعيداً عن السياق العام ولا يبدو أن أحداً قد أعاره أي اهتمام.

والحقيقة حول مسألة طومس ليو هي أنه على الرغم من أن الوفد الروماني طالب بقراءة الرسالة البابوية ثلاث مرات على الأقل، إلاّ

---

١٦٥ المرجع السابق صفحة ٨٣: ٨٤. كان أمر البابا ديسقوروس: "فلندع رسالة أخينا الورع وزميلنا الأسقف ليو تُعرض على هذا المجمع المسكوني المقدس".

١٦٦ المرجع السابق صفحة ٨٣: ٨٥.

١٦٧ انظر صفحة ٧٦.

١٦٨ انظر صفحة ٧٢.

١٦٩ المرجع السابق صفحة ١٩٠-١٩١: ٩٥٨.

أنه لم يكن هناك أحد في المجمع ليساندهم، وهذه الحقيقة لم تكن حتى محل شك من الحاضرين في مجمع خلقيدونية أثناء تقديم محاضر جلسات مجمع عام ٤٤٩م . وعلى حد معرفتنا من وقائع المجمع لم يوجد في أفسس - بعد الوفد الروماني - إلاّ ديسقوروس وحده الذي اقترح قراءة الخطاب، ولم يطلب أي شخص غيره هذا الأمر، وهذا العمل برمته كان يخص المجلس (ككل)، وقد أوضح البابا ديسقوروس نفسه هذه النقطة في خلقيدونية إذ قال أنه قد طالب مرتين بعرض خطاب ليو على المجمع.[١٧٠]

وينبغي علينا أن ننتبه - في محاولتنا معرفة الكيفية التي تم بها تجاهل مجمع عام ٤٤٩م لخطاب ليو - إلى حقيقة أن تلك الوثيقة كانت منتشرة بصورة واسعة في الشرق منذ منتصف شهر يونيو عام ٤٤٩م،* وأن محتوياتها كانت معروفة عند الحاضرين حتى قبل أن يلتقوا في المجمع. وكان الكل في الحقيقة يعرف أن هذه الوثيقة هي دفاع شديد عن عبارة "طبيعتين بعد الاتحاد"، وفي سياق الخلاف بين الجانبين السكندري والأنطاكي كان كثير من الرجال سيؤيدون الجانب السكندري ضد عبارة "طبيعتين بعد الاتحاد"، ويتضح ذلك من التأييد المطلق للبابا كيرلس والبابا ديسقوروس الذي أظهره المجمع بتعبيرات قوية. وقد ظهرت معارضة المجمع الشديدة لهذه العبارة في عدد من المواقف، كان أحدها عندما قُرئت محاضر جلسات مجمع عام ٤٤٨م، وحين جاءت كلمات سليوكس أسقف أماسيا (*Seleucus of Amasia*) "نحن نؤمن برب واحد يسوع

---

[١٧٠] المرجع السابق صفحة ٨٤: ٩٣، ٩٩. قال البابا ديسقوروس: "إن ما حدث هو واضح وجلي، فقد طلبت مرتين من أجل قراءة رسالة أسقف روما الموقر".

* ارجع إلى صفحة ٦٥.

المسيح في طبيعتين" وهنا صاح المجمع: "لا أحد يقول عن الرب إنه طبيعتين بعد الاتحاد، هو ليس كذلك يا أسقف أماسيا، لا تقسم غير القابل للتقسيم".[١٧١] فإذا كانت هذه هي الحقيقة الدامغة في مجمع عام ٤٤٩م، فإن طومس ليو بفكره اللاهوتي عن "طبيعتين بعد الاتحاد" لم يكن من الممكن أن يلقى قبولاً في هذا المجمع، ولذلك فالقول بأن البابا ديسقوروس في 'حكمه المطلق' و 'تشدده' قد أعاق قراءة الخطاب في المجمع، لا يحمل إنصافاً للرجل ولا يمكن إثباته بأي دليل. وعلى الجانب الآخر نحن لدينا دليل أقوى على احتمال أن مجمع عام ٤٤٩م لم يقرأ طومس ليو نتيجة لاحترامه لكرسي روما، لأن هذا الطومس لو كان قد قُرىء هناك، وبدون سند إمبراطوري، لما كانت النتيجة هي قبول الوثيقة أو مفهومها اللاهوتي - كما حاول ليو أن يصور الأمر[١٧٢] أو كما أكد وفد روما في خلقيدونية[١٧٣] - بل على العكس كان سيؤدي إلى إدانة خطيرة، فعلى سبيل المثال كان المجمع سيضطر إلى تطبيق نفس الكلمات التي صرخ بها ضد أسقف أماسيا على البابا ليو نفسه أيضاً. ومن هنا فعلى الأرجح، أن البابا ديسقوروس وقادة المجمع، كانوا يبذلون أقصى جهدهم لكي لا يظهروا الجالس على الكرسي الرئيس الأول في العالم المسيحي كهرطوقي.[١٧٤]

وعلى الرغم من ذلك، اتهم ليو بابا روما مجمع عام ٤٤٩م بأنه اجتماع للصوص (*latrocinium*) ويرى فرند أن هذا الوصف قد

---

[١٧١] المرجع السابق صفحة ١١٨: ٣٠٣.

[١٧٢] هذه هي النقطة التي احتواها خطاب ليو إلى الإمبراطور ثيؤدوسيوس. انظر المرجع في صفحة ٨٤.

[١٧٣] للاطلاع على النقطة التي أثارها مندوبو روما في مجمع خلقيدونية، انظر صفحة ١٣٤.

[١٧٤] يذكر ميخائيل السرياني أن مجمع عام ٤٤٩م "لم يقرأ الطومس حتى يحمي كاتبه من حكم الإدانة". انظر ميخائيل السرياني صفحة ١٨٠.

لصق بالمجمع طوال الوقت،[١٧٥] ومن المحتمل ألا يكون في ذهن ليو ـ وهو يرفض المجمع بهذا الشكل ـ أي جور أو تجنٍ مما كان لدى الذين انتقدوا المجمع فيما بعد. وفي الحقيقة إن أي خلل أو نقص تم توجيهه ضد مجمع عام ٤٤٩م من خلال المنتقدين له، تم أيضاً توجيهه ضد مجمع خلقيدونية من قبل المعارضين له. وعلاوة على ذلك لو كان الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني قد سمح للبابا ليو أن يعقد مجمعاً في إيطاليا كما قد طلب فور انتهاء مجمع عام ٤٤٩م، فما كان ذلك المجمع سيرتفع فوق اللوم أيضاً بأي حال من الأحوال. وقد كانت الشكوى الحقيقية لبابا روما ـ كما يتضح من التعبير الذي استخدمه ـ هي أن المجمع لم يجل ويقدر الطومس الخاص به، ومن المحتمل جداً أن يكون قد رأى في ذلك تجاهلاً لسلطته الباباوية، أو حتى 'سلب' كرسيه من الحق الإلهي الذي كان يدعيه له. وبالنسبة للبابا ليو، إن اجتماعاً يجرؤ على ألا يعطي اهتماماً لخطابه البابـاوي فهو اجتماع للصوص وليس مجمعاً للكنيسة.[١٧٦]

(هـ) بعض الملاحظات حول أوطيخا:

في عملية إدانة أوطيخا كهرطوقي، قام فلافيان ومجمع عام ٤٤٨م من جهة وليو بابا روما ومجمع خلقيدونية من جهة أخرى بتقديم عدد من النقاط، يمكننا أن نضعها معاً فيما يلي: **أولاً**، قيل عنه إنه يعيد هرطقة أبوليناريوس وفالنتينُس.[١٧٧] **ثانياً**، زعموا أنه يقول 'إن

---

[١٧٥] المرجع السابق صفحة ٤٤. ولا يختلف ما ذكره فرند عن مجمع عام ٤٤٩م وعن البابا ديسقوروس عن نفس النظرة التقليدية المؤيدة لخلقيدونية والتي ما زالت تحتاج إلى مراجعة.

[١٧٦] إن الحقيقة التي يجب ملاحظتها هي أن أي مجمع سيُقابَل بالرفض من الذين يعارضوه.

[١٧٧] هذا الإدعاء كان قد أثاره ضد أوطيخا كل من: دُمنوس أسقف أنطاكيا (انظر المرجع ٣٤ صفحة ٤٨) وفلافيان (انظر صفحة ٦١) وليو أسقف روما (انظر الخطابات) والسلطة الإمبراطورية (انظر الخطاب رقم ٤٨٠ في *Coleman-Norton , op. cit.*)

جسد الرب المأخوذ من مريم لم يكن من نفس جوهرنا ولا من المادة البشرية. وبالرغم من إنه يقول عنه أنه بشري، لكنه يرفض أن يقول إنه واحد في ذات الجوهر معنا أو مع تلك التي حملته حسب الجسد". [178] **ثالثاً**، تم توجيه اللوم لأوطيخا لأنه يقول إن المسيح كان "طبيعتين قبل" و "طبيعة واحدة بعد" الاتحاد. [179] **رابعاً**، أجزموا بأن أوطيخا رفض أن يقر بحقيقة ناسوت المسيح. [180] ويكمن الأساس الوحيد في كل هذه الاتهامات في تردد أوطيخا في تأكيد وحدانية المسيح في ذات الجوهر معنا من ناحية، وفي تصميمه على "طبيعتين قبل" و "طبيعة واحدة بعد" الاتحاد من ناحية أخرى. ورغم ذلك فإن هؤلاء الذين وصفوه بتلك الأفكار الهرطوقية، لم يهتموا أن يثبتوا هل هو بالفعل يعترف بها وأنها تمثل موقفه الخاص، كما أنهم لم يبحثوا في عباراته الشفهية ولا حتى على الأقل في اعترافه المكتوب

---

[178] كان فلافيان قد كتب في خطابه إلى ليو أن أوطيخا يتبنى هذا الرأي. انظر الخطاب في: (*Der Prozess Des Eutyches, op. cit.*, pp. 40-44)

لمراجعة هذا الاقتباس والاقتباس الوارد في المرجع التالي، انظر نفس المرجع السابق صفحة ٤١. وقد علق ليو بابا روما في الطومس على موقف أوطيخا بأنه يتضمن: "أن المسيح عند الحبل به في رحم العذراء أخذ شكل الإنسان بدون جسد حقيقي مأخوذ من أمه"، كما زعم (ليو) أن هذا التعليم يبطل الإيمان المسيحي في التجسد والأسرار والحياة الأخرى.

[179] لقد كتب فلافيان أنه بالنسبة لأوطيخا "فإن مخلصنا يسوع المسيح قبل أن يصبح إنساناً كان طبيعتين: اللاهوت والناسوت، ولكنه بعد الاتحاد أصبح طبيعة واحدة". ويذكر ليو في الطومس أن هذا التعليم فاسد وسخيف. ويشير مجمع خلقيدونية في إعتراف الإيمان الخاص به إلى أوطيخا ضمنياً في موضعين. أولاً: في القول بأن هذا المجمع يقدم اعترافه في مواجهة هرطقتين، وقد أدخلت إحداهما "الاختلاط والامتزاج"، وتخيلت بلا خجل "أن طبيعة الجسد، وطبيعة اللاهوت التي للابن الوحيد قد أصبحتا بسبب هذا الاختلاط قابلتين للألم". ثانيا: في القول بأن المجمع "يحرم أولئك الذين يتخيلون وجود طبيعتين للرب قبل الاتحاد وأنهما أصبحتا طبيعة واحدة جديدة بعد الاتحاد".

[180] هذا الاتهام كان ليو بابا روما ينسبه لأوطيخا في كل كتاباته المتعلقة بالموضوع. وقد ذكر باسيليوس أسقف سلوكيا في مجمع خلقيدونية أنه بالنسبة لأوطيخا "يُعتبر الاعتراف بأن الله الكلمة أصبح إنساناً باتخاذه جسداً، هو اعتراف كافي ليدل على كيفية التجسد والتأنس". انظر: .(ACO. II, i, p. 92: 167)

بما في ذلك الجملتين اللتين ذكرناهما سابقاً. ولذلك ففي إطار السياق التاريخي، يمكن أن يكون هناك بالفعل تقييم أكثر تعاطفاً وإيجابية لذلك الراهب العجوز، ولكن أحد من ناقديه لم يجهد نفسه ليقوم بمثل هذا الدور.

وحين قام مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م بتبرئة أوطيخا، إنما كان يعبِّر عن رد الفعل السكندري ضد عبارة "طبيعتين بعد الاتحاد" التي جاءت في مجمع عام ٤٤٨م المكاني. وكان الأساس وراء هذا القرار هو عبارات أوطيخا الشفهية والمكتوبة، ولكن المجمع كما قد ذكرنا لم يتوقف بصورة كافية لكي ينظر بهدوء في المواقف التي كانت تمثل صعوبة أمام معارضي أوطيخا.

ومن هنا ينبغي علينا أن نقول إن هؤلاء الذين حكموا على أوطيخا بالهرطقة قد أخذوا فقط بعضاً من عباراته وفسروها بطريقتهم الخاصة، وكذلك أولئك الذين قرروا تبرئته أخذوا البعض الآخر ورأوا فيها موقفاً لا يستحق الإدانة. وأمام هذه الحقيقة، يجب أن نأخذ مساهمات كل من رينيه دراجيه (*René Draguet*) وكامِلوت (*Thomas Camelot*) وكيللي (*J. N. D. Kelly*) بعين الاعتبار.[١٨١] ويمكن القول إنه في الظروف التاريخية التي عاش فيها أوطيخا - بصرف النظر عما إذا كان بالفعل هرطوقياً أم لا - كان هناك أناس معارضين له لم يكونوا ليسمحوا له بأن يمضي حراً طليقاً.

---

[١٨١] لم ينكر أوطيخا كمال أو حقيقة ناسوت المسيح ولكنه حاول أن يثبت أنه بسبب أن هذا الناسوت كان متحداً بالله الابن فلابد أن يكون مختلفاً عن ناسوتنا.

(و) مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م بين الدفاع والنقد:

لقد انفض مجمع عام ٤٤٩م كحدثٍ يعبّر عن انتصار منفرد للفهم السكندري للإيمان النيقاوي (بالصورة التي أكدّه بها مجمع أفسس عام ٤٣١م)، وبدون تبني لصيغة الوحدة عام ٤٣٣م (بحسب فهم الأنطاكيين لها). وبالفعل كان الإمبراطور ثيؤدوسيوس يريد حكم مثل هذا، فبمجرد أن استلم تقرير المجمع سارع باتخاذ الخطوات لتنفيذ بنوده وقد طالب الأساقفة بالتوقيع عليها، كما كتب إلى البابا ليو يطالبه بقبول قرارات المجمع، وأصدر كذلك مرسوماً مؤيداً لهذا المجمع.[١٨٢]

وفي نفس الوقت بدأت تتشكّل حركة معارضة لمجمع عام ٤٤٩م، فبعد اليوم الأول من المجمع امتنع المندوب الروماني يوليوس عن حضور الجلسات الباقية للمجمع، كما أن هيلاري (المندوب الثاني) أيضاً أخذ طريقه عائداً إلى روما بعد اليوم الأول، وكان يرتب في طريق عودته أن يقابل الإمبراطور في القسطنطينية ويقدِّم له شكواه شخصياً ولكنه لم ينجح في مسعاه. وفي النهاية وصل كل من يوليوس وهيلاري إلى روما في منتصف شهر سبتمبر وقدَّما تقريرهما إلى البابا ليو وإلى مجمع (مكاني) كان منعقداً هناك آنذاك وقد ساعد ذلك البابا ليكسب تأييد المجمع (المكاني) في خطواته ضد مجمع عام ٤٤٩م.

واعتمد ليو أيضاً (في معارضته) على التنسيق مع الشرق، فعند مغادرة هيلاري أفسس أخذ معه طلباً للاستئناف من فلافيان، كما كانت هناك أيضاً طلبات مماثلة من كل من يوسابيوس

---

[١٨٢] المرسوم مذكور كوثيقة رقم ٤٥٩ في (Coleman-Norton , *op. cit.*)

وثيؤدوريت، بل وقام أسقف دوريليم - ومن المحتمل ثيؤدوريت[١٨٣] أيضاً - بمقابلة بابا روما شخصياً من أجل هذا الأمر. وهكذا تكوَّن ائتلاف قوي ضد مجمع عام ٤٤٩م مركزه روما.[١٨٤]

وأثار موت فلافيان - الذي حدث بعد فترة وجيزة من إدانته - تعاطفاً مع موقف البابا ليو وبالأخص في القسطنطينية. وكان فلافيان قد احتُجز من قبل السلطات بعد صدور قرار عزله مباشرة ثم مات بعد ذلك. وقد فسَّر المعارضون لمجمع عام ٤٤٩م هذه الحادثة بعد ذلك على إنها كانت بسبب تعرضه لأذى جسدي في المجمع، هذا على الرغم من أنه لم يأتِ ذكر لمثل هذه القصة على الإطلاق في مجمع خلقيدونية.[١٨٥]

---

١٨٣ يحتفظ لنا (المؤرخ) زكريا الخطيب بقصة ذهاب ثيؤدوريت إلى روما في ذلك الوقت حيث اتفق على موقف موحد مع ليو بابا روما. انظر:

(*Ecclesiastical History*, Syriac, Book I, p. 147).

وهناك احتمال كبير أن تكون هذه القصة قد حدثت بالفعل، وحتى إذا لم نعرها اهتماماً فعلياً، فينبغي أن نعترف بحقيقة أنه كان هناك نوعاً من التحالف الخاص بين البابا ليو وثيؤدوريت وأن ثيؤدوريت لم يكن قد أيد بعد مسألة إدانة نسطوريوس.

١٨٤ وحيث إن روما لم تكن تحت السلطة السياسية المباشرة للإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني، فقد كانت لدى ليو بابا روما إمكانية التصرف بحرية في مثل هذه الأمور.

١٨٥ يتفق جريلماير مع كادويك (*Chadwick*) على أن فلافيان قد مات في فبراير عام ٤٥٠م وليس في أغسطس عام ٤٤٩م، وأنه من المحتمل أن يكون لأناتوليوس يد في موت فلافيان. (انظر: *Christ in Christian Tradition op. cit.*, p. 469, n. I). ومن وجهة نظر هذه الدراسة، لا تعتبر مسألة تحديد الوقت الذي مات فيه فلافيان هي الأمر الجدير بالاهتمام، ولكن ما يعنينا هنا هو السؤال عما إذا كان هناك أي أساس للإدعاء بأن فلافيان قد أسيئت معاملته في مجمع عام ٤٤٩م، وأنه قد مات بسبب الأذى الذي لحق به هناك. والحقيقة أن الانقسام الذي أصاب الكنيسة بعد مجمع خلقيدونية قد نتج عنه الكثير من المشاعر السلبية لدى كلا الجانبين حتى أننا يجب أن نتعامل مع اتهامات كل منهما للآخر بكثير من الحذر. أما بالنسبة لمجمع عام ٤٤٩م، فإنه لمن العدل أن أي تعليق سلبي ضده لم يرد في محاضر مجمع خلقيدونية، لا يجب أن يأخذ أي اهتمام من الدارسين المنصفين.

وكان البابا ليو يعتبر إغفال مجمع عام ٤٤٩م لخطابه (الطومس) عملاً مهيناً جداً، وقد حاول محو أثره بطرق متنوعة. فبمجرد عودة الوفد الروماني إلى روما كتب ليو إلى الإمبراطور ثيؤدوسيوس واعترض على المجمع، ولما وجد أن الإمبراطور لم يعر الأمر أي انتباه، كتب إليه خطاباً ثانياً يطلب فيه عقد مجمع في إيطاليا، ولكن وللمرة الثانية لم يستجب ثيؤدوسيوس لطلبه. وتزامن هذا الموقف مع زيارة الإمبراطور الغربي فالنتينيان الثالث (*Valentinian III*) مع أمه جالا بلاسيديا (*Galla Placidia*) وزوجته إفدوكسيا (*Eudoxia*) إلى روما، وكانت زيارتهم في وقت عيد كاتدرائية ق. بطرس (*Cathedra Petri*)، وانتهز البابا ليو الفرصة كاملة واشتكى أمامهم أنه في زمنهم أُهين كرسي ق. بطرس بواسطة ما تم في مجمع عام ٤٤٩م، وقدَّم لهم دعواه ليمارسوا تأثيرهم على بلاط الإمبراطور الشرقي ثيؤدوسيوس حتى يلغي قرارات ذلك المجمع. واستجاب الأباطرة بالفعل وأرسل فالنتينيان وأمه جالا بلاسيديا خطاباً إلى الإمبراطور ثيؤدوسيوس كما أرسلت إفدوكسيا إلى بولخِريا (*Pulcheria*)[١٨٦]، ولكن ثيؤدوسيوس أجاب بأن قصة البابا ليو الخاصة بالمجمع تفتقر إلى الصحة.[١٨٧] ورغم ذلك قام البابا ليو بالكتابة إلى الرهبان ورجال الدين المسيحي الذين كانوا معارضين لأوطيخا بالقسطنطينية، يحثهم على البقاء موالين ومخلصين لفلافيان. وعندما تم الإعلان عن اختيار أناتوليوس (*Anatolius*)، وهو قس من مصر، بطريركاً للقسطنطينية بدلاً من فلافيان، رفض ليو الاعتراف به ولكن رغم ذلك تم تنصيبه بطريركاً.

---

[١٨٦] للاطلاع على هذه الخطابات انظر: (ACO. II, i, pp. 5-6)

[١٨٧] للاطلاع على هذه الخطابات انظر: (ACO. II, i, pp. 7-8)

(ز) موت الإمبراطور ثيؤدوسيوس:

ولم يدم عدم الرضا الإمبراطوري على ليو طويلاً، فقبل مرور سنة واحدة على مجمع عام ٤٤٩م سقط ثيؤدوسيوس من على جواده وتسبب ذلك في موته يوم ٢٨ يوليو عام ٤٥٠م. وبعد محاولة فاشلة لاعتلاء الابن الصغير العرش، أمسكت الأخت بولخِريا بزمام الأمور وتم الإعلان عن زوجها مركيان (*Marcian*) إمبراطوراً في ٢٨ أغسطس من نفس العام.

وكانت بولخِريا امرأة ذات قدرات مميزة وعزيمة لا تُقهر، وكان لها دور عملي في إدارة شئون الدولة، حتى إنها قادت أخاها ليعمل عكس توجهه الكنسي أثناء المشكلة النسطورية. ولكن بعد فترة حدث توتر في علاقتها مع أخيها، مما ساعد كريسافيوس كبير موظفي البلاط الإمبراطوري أن تكون له اليد العليا في الأمور في عام ٤٤١م، وقد أدى هذا إلى وجود عداوة بينها وبينه. وبعد موت أخيها، أزاحت بولخِريا هذا الرجل من طريقها بواسطة حكم بالموت صدر ضده، وقامت بنفي أوطيخا إلى شمال سوريا، كما أكدت قيادتها للأمور من خلال زوجها.

وكانت سياسة بولخِريا الكنسية في ذلك الوقت يحكمها أمران هامان. أولاً قررت بولخِريا أن تؤيد روما في صراعها ضد الإسكندرية من أجل الوصول إلى رئاسة كاملة للكنيسة،[١٨٨] وكان هذا الأمر متوقعاً لأن عدوها كريسافيوس كان طوال الوقت مساندًا للإسكندرية. ثانياً لم تكن بولخِريا تريد في نفس الوقت أن تترك روما تنعم بسيادتها المطلقة في الكنيسة، بل على

---

[١٨٨] لقد كتبت بولخريا إلى ليو وحتى قبل موت أخيها لتعبر عن عدم موافقتها على "الخطأ الهرطوقي" الذي ارتكبه مجمع عام ٤٤٩م. انظر: (Honigman, *op. cit.*, p. 239)

المكس كانت ترغب في أن تزيد من هيبة وكرامة مدينتها (العاصمة) من خلال رفع وضع أسقفها إلى مستوى مساوٍ للجالس على كرسي روما نفسه. وهكذا أشاحت بولخِريا بوجهها عن الإسكندرية ورفعت روما، ولكنها كانت تخطط لرفع كرسي القسطنطينية بعد ذلك.

أما مركيان فبعد اعتلائه للعرش، كتب إلى البابا ليو معبراً عن رأيه في عقد مجمع تحت رئاسة بابا روما "من أجل التخلص من كل الأخطاء غير التقوية".[١٨٩] كما عملت الإمبراطورة كذلك على مساعدة البابا ليو في كفاحه من أجل إقرار 'الطومس' الخاص به كوثيقة لها شرعيتها وسلطتها، وقد أثمرت جهودها في ٢١ أكتوبر ٤٥٠م، حيث قام أناتوليوس أسقف القسطنطينية - الذي كان حتى ذلك الوقت معارضاً لطومس ليو - بالتوقيع على قبوله للطومس في حضور اثنين من الأساقفة واثنين من القسوس كان ليو قد أرسلهم كممثلين له، ومنذ ذلك الحين تم قبول الوثيقة (الطومس) في كل مكان.[١٩٠] وفي هذه الأثناء أيضاً، أُعيد جسد فلافيان إلى القسطنطينية وتم دفنه بإكرام كبير. وهكذا ابتدأ التغيير في الأجواء المسيحية من خلال السلطة الجديدة، لدرجة أنه في يوم ١٣ ابريل عام ٤٥١م كتب ليو إلى أناتوليوس يسأله أن يحذف أسماء ديسقوروس وجوفينال وإفستاثيوس أسقف بريتوس من الدبتيخا* (*diptychs*) أي أنه قام بحرمانهم بسلطانه الشخصي،[١٩١] كما طلب

---

[١٨٩] للاطلاع على الخطاب انظر: (ACO. II, i, pp. 10)

[190] Noted by Honigman, *op. cit.*, p. 240.

* الدبتيخا (diptych) هو لوح يُكتب فيه قوائم القديسين (الأحياء والمنتقلين) المعتبرين أنهم في شركة إيمان الكنيسة.

[١٩١] هذه الحادثة ذات معنى خاص جداً. انظر صفحة ١٣٠.

ليو كذلك أن تُترك له مسألة الرجال الآخرون الذين شاركوا في مجمع عام ٤٤٩م ليصدر فيهم قراره. ومن هنا نرى كيف كان البابا ليو يحكم كامل سيطرته على الموقف، وبدأ يتبنى نظرية أن البابا ديسقوروس و بعض من الرجال الجهلاء كانوا مسئولين بمفردهم عن قرارات مجمع عام ٤٤٩م،[١٩٢] على أمل أن يضم الكنيسة كلها تحت سلطته العليا بدون أي مجمع أو استشارة لزملائه الأساقفة وبخاصة في الشرق.

ولكن لم تأتِ كل الأمور بالضبط كما خطط لها ليو، فباءت مجهوداته بالفشل في إثناء الإمبراطور عن فكرة عقد المجمع، وكان الإمبراطور قد أعلن عن نيته لعقد المجمع في الشرق وليس في إيطاليا كما قد طلب ليو في أيام ثيؤدوسيوس الثاني.[١٩٣] ولكن ليو طالب بأنه ينبغي على المجمع أن يتخذ من 'الطومس' معياره العقيدي، وبدون السماح لأي نقاش حول الإيمان والذي قد يتضمَّن مساءلة عن الصفة الرسمية لتعليمه. ولم تجد القيادة الإمبراطورية أية صعوبة في التعهد بتحقيق مطالب ليو في هذه النقطة، بالرغم من أنها كانت لها رؤيتها الخاصة التي تبغي بلوغها من خلال المجمع.

وفي يوم ١٧ مايو عام ٤٥١م، صدرت الأوامر بالدعوة لعقد مجمع في نيقية المدينة التي عُقد فيها المجمع المسكوني الأول والتي كانت لها في ذلك الوقت مكانة سامية لدى كل الأطراف في الشرق.

---

[١٩٢] وأمام المشاكل التي كان يراها ليو في مجمع عام ٤٤٩م، كان يجب أن تُرتب نظرية من هذا النوع لمساندة مزاعمه البابوية.

[١٩٣] لم تكن الأجواء السياسية في ذلك الوقت تخدم مسألة إقامة مجمع عام في إيطاليا.

الفصل الثاني

مَجْمَعُ خَلْقِيدُونِيَةَ

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

بحلول يوم ١ سبتمبر عام ٤٥١م كان قد وصل إلى نيقية وفود من أماكن عديدة من الكنيسة أغلبهم من الشرق ليشاركوا في المجمع الذي دعا إليه الإمبراطور، ولكن جاءتهم الأوامر ليكملوا طريقهم إلى خلقيدونية.

وكانت خلقيدونية مدينة بحرية قديمة تقع في إقليم بيثينية في آسيا الصغرى على الشاطئ الشرقي للبسفور، وكانت تقريباً في مقابل القسطنطينية وعلى مسافة ميلين منها. وكان الغزو الذي حدث لإيليريكم (*Illyricum*) من الهون (شعب مغولي) هو الذي جعل الإمبراطور مركيان يغير مكان انعقاد المجمع من نيقية التي تبعد مسافة ستين ميلاً عن القسطنطينية إلى مدينة قريبة من العاصمة، ومن ثم يستطيع أن يباشر مهام الحكم بنفسه كما يستطيع أيضاً أن يتولى الإشراف والتحكم في المجمع. ومن المحتمل أنه لم يتم اختيار مدينة القسطنطينية نفسها. كما ذكر جالاند. لأن مركيان كان يريد أن "يمنع مؤيدي أوطيخا من أن يؤثروا بطريقة غير مناسبة في أعمال المجمع".[١]

وكان عدد الذين حضروا لهذا المجمع حوالي خمسمائة شخص[٢] اجتمعوا في كنيسة القديسة أوفيمية (*Euphemia*) وكانت الجلسة الأولى يوم ٨ أكتوبر عام ٤٥١م. وقد عيَّن ماركيان وبولخريا مجموعة مهيمنة من ثمانية عشر (مندوباً) من أعلى موظفي

---

[1] Jalland , *Life and Times*...... *op. cit.*, p. 288, n. 1.

[٢] يصعب تحديد عدد الذين حضروا هذا المجمع بالضبط، فبالنظر إلى القوائم التي أوردها شفارتز، لم يزد عدد الحاضرين في أية جلسة عن ٣٥٠، وهذا الرقم يؤكده أيضاً المؤرخون السريان. (انظر: Michael, *op. cit.*, p. 222)، ويذكر هونيجمان أن عدد الحاضرين كان ٥٢٠ (*op, cit.*, p. 240). انظر أيضاً: (Sellers , *op. cit.*, p. 104 , n. 1).

الحكومة ليرأسوا جلسات المجمع، وكان هذا مؤشراً للاهتمام الإمبراطوري غير المسبوق بالمجمع. وقد وُضعت كراسي هذه المجموعة أمام المذبح مباشرة داخل الكنيسة، وعلى كلا الجانبين وُضعت كراسي الوفود المشاركة في المجمع، ففي اليسار جلس على الترتيب: الوفد الروماني،[٣] ثم أناتوليوس أسقف القسطنطينية، ثم مكسيموس أسقف أنطاكيا، ثم ثالاسيوس أسقف قيصرية التي في كبادوكيا،[٤] ثم ستيفن أسقف أفسس، وبعد ذلك بقية الوفود التي من الشرق وبُنتُس (*Pontus*) وآسيا وثراكي (*Thrace*)[٥] وعلى اليمين جلس ديسقوروس بابا الإسكندرية، ثم جوفينال أسقف أورشليم، ثم أسقف هيراكليا ممثلاً لأناستاسيوس أسقف تسالونيكي، ثم بقية الوفد المصري ووفود إيليريكم (*Illyricum*) وفلسطين، وفي وسط المجمع وُضع الإنجيل المقدس.[٦]

وكانت أهم قرارات المجمع التي أهتممنا بها في دراستنا هذه: (١) عزل البابا ديسقوروس، (٢) قبول طومس ليو، (٣) وضع تعريف للإيمان، (٤) تبرئة أشخاص مثل ثيؤدوريت أسقف قورش وإيباس أسقف الرها.

---

[٣] كان البابا ليو قد عين خمسة أشخاص ليمثلوه في المجمع، من بينهم يوليوس (*Julius of Cios*)، وتحت قيادة باسكاسينوس (*Paschasinus of Lilybaeum in Sicily*).

[٤] كان ثالاسيوس هو حاكم إيليركم (*Illyricum*) وكان قد عُين حاكماً امبراطورياً على الشرق، ولكن بروكلوس (*Proclus of Constantinople*) قد حثه ليصبح أسقفاً على قيصرية خلفاً لفرميوس (*Firmius*) عام ٤٣٩. انظر:
(Socrates, *Ecclesiastical History*, VII: 48)

[٥] كان الرجال الذين على الجانب الأيسر قد قبلوا بالفعل طومس ليو، وأقاموا السلام مع روما.

[٦] للاطلاع على هذه الترتيبات انظر: (ACO. II, i. pp. 64-65: 4)

١. عزل البابا ديسقوروس:

من الجدير بالملاحظة أنه بالرغم من أن المتعارف عليه هو أن مجمع خلقيدونية قد حكم بحرمان أوطيخا، إلا إن الرجل الذي تعامل معه المجمع لم يكن هو الراهب العجوز،[٧] ولكنه كان البابا ديسقوروس بطريرك الإسكندرية.

(أ) استبعاد البابا ديسقوروس واتهامه:

بمجرد أن أخذ الحاضرون مجلسهم في المجمع، حتى طلب المندوب الروماني باسكاسينوس (*Paschasinus*) أن يُستبعد البابا ديسقوروس من المجمع على أساس أن أسقف روما قد أمر بذلك.[٨] وهنا تدخل ممثلو الإمبراطور وسألوا أن تُحدد التهمة التي تبرر هذا الطلب، فقام لوسينتيوس (*Lucentius*) وهو مندوب آخر بالرد وأكد أن ديسقوروس "قد استولى على مهمة القضاء، وتجاسر على عقد مجمع بدون سماح وتفويض من الكرسي الرسولي وهو الأمر الذي لم يحدث على الإطلاق ولا ينبغي له أن يحدث"[٩]، ولكن هذه

---

٧ لم يكن أوطيخا حاضراً في مجمع خلقيدونية، وفي أغلب الظن أنه كان بعيدا في شمال سوريا حيث كان قد نُفي إلى هناك حتى قبل انعقاد المجمع.

٨ المرجع السابق صفحة ٦٥: ٥. قال باسكاسينوس: "لقد تلقينا أوامر من الرجل الرسولي والكلي الطوبى أسقف مدينة روما، الذي هو رأس كل الكنائس، بأن ديسقوروس لا ينبغي أن يكون له مكان في هذا المجمع. وإذا تعدى على هذا الأمر فيجب أن يتم طرده. ونحن ينبغي علينا أن نطيع هذه الوصية، ولهذا فلتأمر عظمتك إما أن يخرج الآن أو أن نرحل نحن".

٩ المرجع السابق صفحة ٦٥: ٩. كانت كلمات كل من باسكاسينوس ولوسينتيوس واضحة، فقد أعطاهم ليو أسقف روما أوامر واضحة بألا يدعوا البابا البطريرك ديسقوروس (كان أسقف الإسكندرية قد أُطلق عليه لقب 'بابا' قبل أسقف روما بفترة طويلة) يجلس في المجمع. وكان السبب وراء ذلك كما أكد لوسينتيوس أنه ترأس مجمع عام ٤٤٩م. وقال لوسينتيوس إنه بدون موافقة روما الرسمية (أو سماحها) لم يعقد أي مجمع في الماضي، ولن يعقد أي مجمع في المستقبل. وبالفعل كان من المحرج جداً بالنسبة لروما مع كافة مزاعمها البابوية أن تعترف بمجمع عام ٤٤٩م. ولكن هذا الزعم الذي ذكره مندوب روما لا يمكن الدفاع عنه تاريخياً، فمجمع عام ٣٨١م قد عُقد ليس فقط بدون أخذ موافقة روما على عقده ولكن حتى بدون

النقطة لم تقنع ممثلي الإمبراطور. وبعد تبادل للكلمات، طلب هؤلاء الممثلون - على غير رغبتهم[10] - من بطريرك الإسكندرية أن يتحرك عن كرسيه في المجمع ليجلس في موضع المتهمين في الوسط.[11]

وعندئذ تقدم يوسابيوس أسقف دوريليم - وهو الذي كان قد اتهم أوطيخا عام ٤٤٨م - وصرخ بأن ديسقوروس قد أساء معاملته وأضر بالإيمان، وبأن فلافيان قد قُتل حيث كان قد تم عزله مع يوسابيوس بواسطة ديسقوروس. وعند قوله هذا قدَّم يوسابيوس التماساً موجهاً إلى الإمبراطور مركيان والإمبراطور الغربي فالنتينيان يتهم فيه خصمه ديسقوروس بتهمتين كنسيتين: أولاً أنه خالف إيمان الكنيسة بمحاولته ترسيخ هرطقة أوطيخا كأنها (تعاليماً) أرثوذوكسية من خلال مجمع عام ٤٤٩م[12] الذي كان يسيطر عليه بواسطة مجموعة من الغوغاء المتمردين وبواسطة الرشوة، وثانياً أن ديسقوروس قام بعزله هو وطيب الذكر فلافيان ولم يكن أي منهما قد تعدى على الإيمان بأي شكل من الأشكال.[13]

مشاركتها، كما أن مجمع عام ٥٥٣م كان ضد رغبة روما نفسها. لذلك فقد كانت كلمات لوسينتيوس تعني بالأكثر تأكيد مزاعم روما في السيادة على كل الكنيسة، وكان هذا قد اتضح من عبارة باسكاسينوس السابقة عن بابا روما أنه "رأس كل الكنائس".

[10] وفي جعلهم البابا ديسقوروس يغير مكانه قال مندوبو الإمبراطور: "إذا كنت تجلس في موقع القاضي، فلا يجب أن تجادل مثل الذي يُحاكَم". المرجع السابق صفحة ٦٦: ١٣.

[11] المرجع السابق صفحة ٦٦: ١٤.

[12] إن الإدعاء القائل بأن الموقف اللاهوتي لمجمع عام ٤٤٩م كان هو ذاته تعليم أوطيخا، هو إدعاء ليس له أي أساس. ولكن كان هذا الإدعاء هو نقطة البداية التي بدأ منها مجمع خلقيدونية تحقيقاته.

[13] المرجع السابق صفحة ٦٧: ١٤-١٥. ومن الجدير بالذكر أنه لا مندوبي روما ولا يوسابيوس قد قام بإتهام البابا ديسقوروس بالهرطقة. فإذا افترضنا أن أوطيخا كان بالفعل هرطوقياً فإن هذا يعني أن يُتهم البابا ديسقوروس أيضاً بالهرطقة. ومن هنا يمكن للمرء أن يلاحظ أنه كان هناك تجاهل تام للعدالة والحق.

وكانت التهمة المتضمَّنة في كلمات المندوبين الرومان وفي التماس يوسابيوس هي واحدة وهذه التهمة هي في الأساس موجهة ضد مجمع (وليس ضد شخص). وحيث لم يكن من المناسب قبول هذه الحقيقة، اتفق البابا ليو ومؤيدوه في الشرق على خطة لها توجه مشترك يتم بمقتضاها فصل البابا ديسقوروس عن شركائه في الشرق واعتباره مسئولاً منفرداً عن قرارت المجمع، وبدون حتى فحص لتلك القرارات نفسها على أساس خلفيتها التاريخية واللاهوتية. وقد رد البطريرك ديسقوروس على هذه التهمة بقوله إن الإمبراطور ثيؤدوسيوس نفسه هو الذي دعا إلى عقد مجمع عام ٤٤٩م، كما أن قرارات هذا المجمع قد اتُخذت بعد فحص جلسات مجمع عام ٤٤٨م المكاني، وكل هذا مُسجل في محاضر مجمع أفسس الثاني والتي يمكن قراءتها[١٤] لمعرفة ماذا حدث. وفي الحال أمر ممثلو الإمبراطور بقراءة هذه المحاضر، إلا أن البابا ديسقوروس طلب أنه ينبغي قبل القراءة أن يتم توضيح ما يختص بالإيمان نفسه.[١٥]

وكان طلب البابا ديسقوروس هذا - رغم أن كثيرين لم يأخذوه مأخذ الجد - له أهميته العظمى، فعلى سبيل المثال زعم يوسابيوس أسقف دوريليم أن الأساس اللاهوتي لمجمع عام ٤٤٩م كان ببساطة هو تعليم أوطيخا وبناء على ذلك شكك في أرثوذكسية البابا ديسقوروس، وهذا يبين أنه لم يكن من الممكن أن يتم تقييم مجمع عام ٤٤٩م بصورة صحيحة إلاّ بعد أن توّضح الأمور الإيمانية أولاً. وأشار البابا ديسقوروس في طلبه إلى المجمع المكاني عام ٤٤٨م وإلى مجمع عام ٤٤٩م وليس إلى مجمعي نيقية وأفسس، لأن كلا

[١٤] المرجع السابق صفحة ٦٧: ١٨.

[١٥] المرجع السابق صفحة ٦٧: ٢١.

المجمعين اللذين أشار إليهما لم يناقشا الأمور المطروحة أمامهما إلا بعد توضيح طبيعة الإيمان.[١٦] ولكن ممثلو الإمبراطور ردوا على طلبه بقولهم أنه بسبب أن التهم الموجهة إليه هي تهم شخصية، لذلك يجب أن تُبحث هذه التهم أولاً قبل أن يتم طرح مسألة الإيمان.[١٧] ولكن حيث إن كل هذه التهم الشخصية تنبع من مجمع عام ٤٤٩م والذي هو نفسه يقوم على فهم خاص للإيمان، فإن إجابة ممثلي الإمبراطور هي في الواقع محل تساؤل.

وهنا تم السماح بقراءة محاضر جلسات مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م والتي تحوي في داخلها محاضر مجمع القسطنطينية المكاني عام ٤٤٨م. وبدأت القراءة بالأوامر السبعة الرسمية[١٨] التي أصدرها الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني لدعوة المجمع، وعندما كمُلت قراءتها تساءل البابا ديسقوروس: إذا كنا أمام حقيقة أن الإمبراطور قد عيَّنه وجوفينال وثالاسيوس كرؤساء للمجمع، وكذلك إذا كانت كل قرارات المجمع قد اتُخذت كلها بموافقتهم جميعاً، فكيف يتم استبعاده هو وحده ومحاكمته؟[١٩] وهنا حاول الفريق

---

١٦ من الواضح أن قادة مجمع خلقيدونية كانوا قد خططوا للقيام بأمرين: أولاً عدم اعتبار قرارات مجمع عام ٤٤٩م أنها قرارات مجمعية وإعلان أن البابا ديسقوروس كان هو وحده المسئول عنها، وثانياً تجنب أية مناقشات عن طبيعة الإيمان حتى يمكن للقضية الأساسية التي كانت تتطلب إجابة في ذلك الوقت ألا تطرح على الإطلاق (وهي الإختلاف السكندري الأنطاكي). وكان كلا هذين الأمرين في غاية الضرورة حتى يتجنبوا تعرض طومس ليو للفحص والتقييم.

١٧ ويتضح من هذا أن مجمع عام ٤٥١م لم يحاكم البابا ديسقوروس بتهمة الهرطقة. لأنه كان فقط من الممكن أن يتهمه بالهرطقة إذا أظهر أن قرارات مجمع عام ٤٤٩م قد تناقضت مع التقليد المستقر للإيمان، وكان ذلك سيستلزم ضرورة التوصل إلى قرار يفصل بين الموقفين اللذين يتبناهما السكندريون والأنطاكيون بعد إعادة الوحدة عام ٤٣٣م. ولكن كانت هذه المسألة عينها هي التي أراد قادة مجمع عام ٤٥١م أن يتجنبوها.

١٨ للاطلاع على هذه الأوامر، انظر: (ACO. II, i. pp. 68-69 and 71-74)

١٩ المرجع السابق صفحة ٧٥: ٥٣.

الشرقي الذي في الجانب الأيسر أن يؤكد أن البابا ديسقوروس هو وحده المسئول عن هذه القرارات، وذلك من خلال الإشارة إلى قصة الأوراق الخالية من الكتابة (*the blanc papers*).[٢٠]

(ب) قصة الأوراق الخالية من الكتابة:

عندما أثار البابا ديسقوروس تساؤله الذي ذكرناه، صاح الفريق الشرقي بأنه لم يوافق أي أحد على القرارات المنسوبة لمجمع عام ٤٤٩م، ولكنهم قد أُجبروا على التوقيع على أوراق بيضاء خالية من الكتابة، ثم تم تسجيل قرارات ديسقوروس التعسفية عليها لاحقاً.

وكان ستيفن أسقف أفسس هو الوحيد الذي تكلم عن هذا الموضوع فقال: إن إلبيديوس مندوب الإمبراطور في مجمع أفسس، كان قد ذهب إلى مكان إقامته مصحوباً بالعساكر وبرهبان أوطيخا الذي يصل عددهم إلى ثلاثمائة رجل، وأنهم عنفوه بشدة لتأييده للجانب الأنطاكي. وعندئذ سأل ممثلو الإمبراطور الأسقف ستيفن ليوضح علاقة هذه الحادثة بموضوع البابا ديسقوروس،[٢١] وهنا أوضح ستيفن أن أولئك الرجال كانوا كلهم مؤيدين لديسقوروس ولم يكونوا ليتركوا مندوب الإمبراطور (إلبيديوس) ليخرج من الكنيسة دون أن يأخذ معه القوانين التي وضعها ديسقوروس وجوفينال وثالاسيوس والأساقفة الآخرون.[٢٢] وتكلم

---

[٢٠] كان الهدف الرئيسي من وراء هذه القصة هو إثبات أن البابا ديسقوروس كان مسيطراً تماماً على مجمع عام ٤٤٩م حتى أنه اتخذ قرارات معينة بمفرده لخدمة توجهاته الأوطيخية ثم قام بفرضها على المجمع.

[٢١] كان سؤال ممثلي الإمبراطور لستيفن: "هل تعامل معك المكرم ديسقوروس بالعنف؟." انظر المرجع السابق صفحة ٧٥: ٥٩.

[٢٢] كان ستيفن أسقف أفسس بالفعل شخصية مثيرة للاهتمام. وقد كان واحداً من قادة مجمع عام ٤٤٩م حيث كان يشغل الترتيب السادس بين ممثلي الكنائس هناك. وكان له دور هام (ومتغير) في سير الأحداث وتحقيق المصالح الخاصة. ففي مجمع عام ٤٤٩م وعند تأييد

ثيؤدور أسقف كلوديوبوليس مخبراً أن كل شيء في أفسس قد تم بواسطة ديسقوروس وجوفينال والموقّعين الأوائل (في ترتيب التوقيع)، وأنه لم يكن يُسمح له ولا للرجال الذين كانوا معه ولا لفلافيان بالكلام ولكنهم ظلوا هادئين لأنهم كانوا يخشون أن يُطردوا، وبرغم أن الإمبراطور قد دعا المجمع في الأساس لأجل حسم موضوع فلافيان إلا إن ديسقوروس وفريقه عقدوا عدة اجتماعات خاصة وأخذوا قرارات لم يتم تأييدها ولا تسجيلها ولكن ديسقوروس وجوفينال قدما إليهم أوراقاً بيضاء خالية من الكتابة.[٢٣]

وأمام هذا الاعتراض، قال البابا ديسقوروس: "هم يقولون أنهم لم يكونوا موافقين على الأشياء التي تم تحديدها وتقريرها، ولكنهم ببساطة وقَّعوا على أوراق بيضاء خالية من الكتابة قُدمت إليهم، فبالتأكيد وبدون شك لم يكن من الضروري لهم أن يوقعوا إذا لم

قراءة وقائع جلسات مجمع عام ٤٤٨م، فإنه حتى قبل تقديم طومس ليو كان هو المتكلم الثاني بعد جوفينال (المرجع السابق صفحة ٩٧)؛ وعند تبرئة أوطيخا كان هو المتكلم الثالث بعد جوفينال (المرجع السابق صفحة ١٨٢)؛ وعند إدانة فلافيان ويوسابيوس كان هو المتحدث الخامس بعد جوفينال (المرجع السابق صفحة ١٩٢)، وفي كل تلك الوقائع السابقة كان جوفينال هو أول المتكلمين. أما عند التوقيع على قرارات المجمع بعد الجلسة الأولى، فكان ستيفن هو الرابع - بعد ديسقوروس وجوفينال ودمنوس - في ترتيب الموقعين (المرجع السابق صفحة ١٩٤: ١٠٦٧). وهكذا يتضح أنه كان واحداً من "الموقعين الأوائل" في مجمع عام ٤٤٩م الذين أشار إليهم ثيؤدور. ولكنه في خلقيدونية، تصرف كما لو لم يحدث شيء من كل ما ذكرناه سابقاً. ومع هذا فبعد خيانته 'لديسقوروس وجوفينال وثالاسيوس والأساقفة الآخرين'، شهد مجمع خلقيدونية حادثة يوم ٢٩ أكتوبر تم فيها اتهام ستيفن أنه تآمر ضد باسانيوس (*Basanuis*) أسقف أفسس وتسبب في القبض عليه لكي يأخذ كرسي الأسقفية لنفسه، وقد حكم مجمع خلقيدونية بعزل كل من ستيفن وباسانيوس (المرجع السابق صفحة ٤٠٩ وما بعدها). ويشير هونيجمان في كتابه (*Patristic Studies*) صفحة ١٧٣، إلى قصة اختلاق ستيفن لأسطورة "السبعة النائمين" لكي يحول إنتباه الناس عن جريمته، ويتجنب إكتشافها. (انظر الفصل الذي يتحدث عن: *Stephen and the Seven Sleepers*)

23 ACO. II, i. pp. 67: 62
إن كلام ثيؤدور أن " ديسقوروس وجوفينال قدما إليهم أوراقاً بيضاء خالية من الكتابة" هو بالتأكيد إتهام كاذب، لأنهما لو أرادا أن يفعلا ذلك لأشركا أشخاصاً آخرين معهما.

يكونوا موافقين. ومع ذلك بما أنهم يشتكون بأن أوراقاً خالية من الكتابة قُدمت إليهم للتوقيع، فأسأل من سعادتكم أن تأمروهم بأن يخبرونا عن ماذا يتضمنه هذا الكلام".[٢٤] ولكن أحداً لم يجب عن كلام البابا ديسقوروس بل تغير الموضوع إلى أمر آخر.

وقد أُثيرت هذه التهمة مرة أخرى في مناسبة لاحقة، فحينما وصلت قراءة وقائع مجمع عام ٤٤٩م إلى الموقف الذي تم فيه تحديد الأساس اللاهوتي للمجمع بأنه هو "تعليم الآباء"،[٢٥] أدرك الفريق الشرقي أنه سيتعذر عليه الدفاع عن اتهامه لمجمع عام ٤٤٩م ولذلك صرخ بأن هذا الأمر لم يحدث وأنه جزء من التقرير الذي كُتب على الأوراق البيضاء الخالية. وعلى الفور سأل ممثلو الإمبراطور "مَنْ كتب هذه المحاضر؟"، فأجاب ديسقوروس: "كل واحد كتب بمساعدة الكاتب الموثق الخاص به"، وأكد جوفينال كلمات ديسقوروس وأضاف أن السكرتارية الخاصة به كتبت الوقائع مع الآخرين، وقال ديسقوروس لهم خذوا التقرير الذي كتبه موثق جوفينال أو موثق ثالاسيوس أو ذلك الخاص بأسقف كورنثوس وانظروا إذا كانت تقاريرهم هي نسخة من المحاضر الخاصة بي.*

ومرة أخرى لم يعتد أحد بالنقطة التي قدمها البابا ديسقوروس، بل تطوع ستيفن أسقف أفسس ليخبر المجمع بأنه بينما كانت السكرتارية الخاصة به تدون الوقائع، جاءت سكرتارية ديسقوروس وأخذت منهم الألواح التي كتبوها، ولأنهم كانوا

---

[٢٤] المرجع السابق صفحة ٧٦-٧٧: ٦٥.

[٢٥] المرجع السابق صفحة ٨٧: ١٢٣-٢٧.

* لأنه لو كانت قصة الأوراق الخالية من الكتابة هي قصة صحيحة لكانت كل النسخ التي مع الجميع متطابقة لأنها من أصل واحد، ولكن إذا كان كل موثق يكتب بإسلوبه فستكون النسخ مختلفة رغم إحتوائها على نفس المضمون.

يريدون أن يجعلوها نسخة من التي لديهم فقد مزّق سكرتارية ديسقوروس التقرير الخاص بنا، وأكمل ستيفن: "أنا لا أعلم ماذا حدث، ولكن في نفس اليوم، عندما جرى الفحص كانت معنا الأوراق مكتوبة والأساقفة الذين لم يقوموا بالتدوين كتبوا من النسخة الموثقة".[٢٦] ومن الغريب واللافت للنظر تماماً أنه طبقاً لهذه الرواية، فإن البابا ديسقوروس لم يقم بملء أوراق بيضاء خالية كان قد جمع عليها التوقيعات، كما جاء في الادعاء الأول، بل أن الكتابة قد تمت بواسطة كتبة الأساقفة الموثقين أنفسهم، أي أن محاضر الجلسات قد تم تدوينها في مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م بواسطة الوفود المشاركة، وبنفس الطريقة المعتادة في مجامع العصور الأولى. ورغم ذلك أحس أسقف دوريليم بالانتصار، حيث تقدم وطلب من مندوبي الإمبراطور أن يُسأل ستيفن عن كيف تم تسجيل وقائع مجمع عام ٤٤٩م، فأجاب ستيفن أسقف أفسس عن ذلك بقوله: إن ذلك قد تم على أوراق بيضاء خالية، وقد بدأ ملؤها بمجرد صدور حكم العزل. وقد رد البابا ديسقوروس على كل هذه الادعاءات، وختم بقوله: "لندع التقرير الذي بحوزة ستيفن نفسه يُقرأ، لنرى إذا كنت قد أجبرته على نسخ أي شيء"،[٢٧] ولكن أحداً لم يستجب لما قاله.

ونحن لدينا بعض الأدلة التي تجعلنا نقول أن الأساقفة قد تراجعوا في الواقع عن القصة التي ذكروها بشأن الأوراق الخالية من الكتابة.[٢٨] ولكن حتى بعيداً عن ذلك، فإن هذه القصة تثير لدينا

---

[٢٦] المرجع السابق صفحة ٨٧-٨٨: ١٣٠-٣٢.

[٢٧] المرجع السابق صفحة ٨٨: ١٣٣.

[٢٨] انظر صفحة ١٠٩ وما يليها.

ثلاثة تعليقات: أولاً، لقد أقر ستيفن ـ كما رأينا ـ أن الوقائع لم تُدون بواسطة البابا ديسقوروس أو موثقيه ولكن بواسطة السكرتارية الخاصة بالأساقفة أنفسهم، ولذلك فالاعتراض الوحيد الذي يمكن أن يكون ضد مجمع عام ٤٤٩م ـ وفقاً لكلام ستيفن ـ هو أن الأساقفة لم تكن لديهم الحرية ليدوِّنوا وقائع الأحداث المختلفة حسب مشاهدتهم لها، وحتى مثل هذا الادعاء قد أُحبط بطلب البابا ديسقوروس أن تُقارن النسخ المختلفة المتوفرة لوقائع المجمع. ثانياً: وحتى إذا سلمنا جدلاً بأن هناك شيئاً من الحقيقة وراء هذه القصة، فإن أحداً في الواقع لم يقل أنها تدين البابا ديسقوروس وحده كمرتكب لهذه الجريمة، فحسب ما قاله ستيفن ـ على سبيل المثال ـ لم تُتخذ قرارات مجمع عام ٤٤٩م بواسطة البابا ديسقوروس وحده بل اتخذت بواسطة ديسقوروس وجوفينال وثالاسيوس و'الأساقفة الآخرين'، وقد أخبَّر ثيؤدور أيضاً أن هذه القرارات كانت من عمل 'الموقِّعين الأوائل' (في ترتيب التوقيع)، ومن هنا يتضح أن الروايات التي جاءت على لسان هؤلاء الأساقفة لم تُثبت تأكيدات مندوبي روما وأسقف دوريليم بأن البابا ديسقوروس كان مهيمناً على المجمع. ثالثاً: كان يوسابيوس أسقف دوريليم حاضراً مجمع عام ٤٤٩م، ولكنه لم يذكر قصة الأوراق الخالية من الكتابة في التماسه الذي قُرئ على مجمع خلقيدونية في يوم ٨ أكتوبر ٤٥١م (اليوم الأول للمجمع)، والذي بدون شك كان هو نفس دعواه التي قدَّمها إلى الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني فور انتهاء أعمال مجمع عام ٤٤٩م، إلاّ إنه عاد وذكر تلك القصة كحادثة تمت أمامه بالفعل وذلك في التماسه الثاني الذي قدَّمه يوم ١٣ أكتوبر ٤٥١م، فهل كان على الرجل المفترض أنه شاهد عيان لتلك القصة المزعومة، أن ينتظر

أكثر من عامين لكي يسمعها لأول مرة يوم ٨ أكتوبر ٤٥١م من الرجال الذين وقَّعوا على طومس ليو، ثم يوافق أن يؤيدها؟.

(ج) إدانة أوطيخا وتبرئة فلافيان ويوسابيوس:

إن الطريقة التي نجح بها مجمع خلقيدونية في الوصول إلى هذه القرارات - وحتى دون الشعور بالحاجة إلى فحص الأساس الذي بنى عليه مجمع عام ٤٤٩م حكمه العكسي - هي بالفعل أمر مثير للدهشة. وكان إلتماس أوطيخا قد قُرئ على مجمع خلقيدونية من خلال محاضر مجمع أفسس الثاني، وعندما جاء الجزء الذي أكد فيه الراهب الإيمان النيقاوي، قال المدعي عليه (يوسابيوس): إنه كان يكذب، وعلّق ديوجينيس[٢٩] (*Diogenes of Cyzicum*) أنه ينبغي على أوطيخا أن يبرهن على أرثوذوكسيته بأن يقبل الإضافات التي وضعها الآباء على القانون النيقاوي من أجل مقاومة الأبولينارية،[٣٠] ولكن الوفود الجالسة على الجانب الأيمن اعترضت بشدة على كلام ديوجينيس.

---

[٢٩] كان ديوجينيس أيضاً هو أحد الشخصيات القيادية في مجمع عام ٤٤٩م، وقد أعطى صوته (صوّت) في قرارين هامين من قرارات المجمع وقدم تعليقاً عليهما (انظر المرجع السابق صفحة ٩٨: ٢٠٤، صفحة ١٨٣: ٨٨٤)، كما أنه اتفق مع الآخرين على بقية القرارات. وحيث إنه في خلقيدونية لم يشتكي أن كلماته المذكورة في وقائع مجمع عام ٤٤٩م قد دونت خطأ أو أي شئ من هذا القبيل - كما فعل باسيليوس أسقف سلوكيا الذي قال إنه وافق على قرارت مجمع أفسس خوفاً من المجمع - فيكون واضحاً أن موقف ديوجينيس الذي تمسك به في أفسس كان هو بالضبط الموقف الذي تم تسجيله عنه في وقائع الجلسات. والغريب هنا أنه لم يعبِّر عن أية انتقادات ضد الراهب العجوز في مجمع عام ٤٤٩م مثل تلك التي ذكرها في خلقيدونية.

[٣٠] قال ديوجينيس: "لقد قام الآباء القديسون بإضافة بعض العبارات على قانون إيمان نيقية بسبب الأفكار الخاطئة لأبوليناريوس ومقدونيوس وغيرهم، فإضافوا عبارة 'الذي نزل وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء'، ولكن أوطيخا قد أغفلها لأنه كان أبولينارياً".
وفي الحقيقة كان التماس أوطيخا يتضمن قانون الإيمان النيقاوي الذي كان يحوي عبارة "الذي من أجلنا ومن أجل خلاصنا، نزل وتجسد وتأنس وتألم وقام في اليوم الثالث" (انظر

واستؤنفت القراءة حتى وصلت إلى الجزء الذي يعبِّر فيه أوطيخا عن رفضه لأولئك الذين يقولون "إن جسد ربنا وإلهنا يسوع المسيح قد نزل من السماء"، وهنا علَّق أسقف دوريليم بأن أوطيخا قد تجنب (القول إن الجسد) "من السماء" ولكنه لم يحدد من أين هو،[٣١] وعندئذ أشار ديوجينيس أيضاً إلى أن أوطيخا ليست لديه إجابة مرضية على هذا السؤال.[٣٢] وأفاد باسيليوس أسقف سلوكيا بقوله: بالنسبة لأوطيخا، يُعتبر التأكيد المجرد بأن الله الكلمة صار إنساناً باتخاذه جسداً، هو كافياً للاعتراف بالتجسد،[٣٣] وعلى الفور قال البابا ديسقوروس إن كلمات باسيليوس (عن مفهوم أوطيخا) إنما هي من عنده لأنه لا يوجد في محاضر جلسات مجمع القسطنطينية المكاني عام ٤٤٨م أي دليل مُسجل لذلك، وبالرغم من ذلك أضاف البابا ديسقوروس: "إذا كان أوطيخا يتمسك بأفكار لا تقرها عقائد الكنيسة، فإنه يستحق ليس العقاب فقط وإنما حتى النار. ولكن اهتمامي هو بالإيمان الرسولي الجامع، وليس بأي إنسان أياً كان".[٣٤] ومرة أخرى لم يرد أحد على النقطة التي أثارها البابا ديسقوروس.

وتتضمن النقطة السابقة ثلاثة ملاحظات. أولاً: إن المفهوم الذي نسبه باسيليوس لأوطيخا كان في الحقيقة مفهوماً هرطوقياً. ثانيا:

المرجع السابق صفحة ٩٠: ١٥٧). أما الكلمات التي أشار ديوجينيس إلى أن الآباء قاموا بإضافتها لاستبعاد الهرطقات فقد كانت موجودة بالفعل في قانون الإيمان المنسوب إلى مجمع عام ٣٨١م، والذي لم يشر إليه مجمع عام ٤٤٨م. وهذا يوضح أن ذلك القانون لم يكن بعد مستخدماً على نطاق واسع في الكنائس. وبحسب ما نعرفه عن موقف أوطيخا، نستطيع القول بطريقة قاطعة أنه كان سيوافق على تلك الإضافة، ولهذا فإن تعليق ديوجينيس لم يكن يستحق أي إهتمام يذكر.

[٣١] المرجع السابق صفحة ٩٢: ١٦٤.

[٣٢] المرجع السابق صفحة ٩٢: ١٦٦.

[٣٣] انظر صفحة ٨٩.

[٣٤] المرجع السابق صفحة ٩٢: ١٦٨.

لم يكن البابا ديسقوروس يرى أن هناك دليلاً في محاضر جلسات مجمع عام ٤٤٨م يثبت أن أوطيخا كان بالفعل يعلم بهذا التعليم.
ثالثاً: كانت وجهة نظر البابا ديسقوروس أن الأمر الحقيقي الذي أمام المجمع ليس هو أوطيخا وإنما ما يتضمنه إيمان الكنيسة. ولا يمكن أن تُفهم كلمات البابا ديسقوروس هذه بأنها كانت تقدم "حرماً مشروطاً" ضد أوطيخا كما يذكر سيلرز،[٣٥] ولكنها كانت لتثير الشك في نوعية المنهج الذي تبناه المجمع.

وبدأ باسيليوس أسقف سلوكيا - وبدون الإلتفات إلى كلمات البابا ديسقوروس - في الإقرار بإيمانه قائلاً: "أنا أعبد ربنا الواحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد، الله الكلمة، الذي صار معروفاً 'في طبيعتين' بعدما أصبح متجسداً وصار إنساناً".[٣٦] وقد سببت هذه العبارة بعض الإضطراب في خلقيدونية، ولكن ممثلو الإمبراطور تجاهلوا ذلك وسألوا باسيليوس عن كيف اشترك وهو يتمسك بهذا

---

35 *The Council of Chalcedon, op. cit.*, p. 60, n. I.

36 ACO. II, i. pp. 92-93: 169.
كان باسيليوس أسقف سلوكيا واحداً من الذين اشتركوا في مجمع عام ٤٤٨م، وفي التحقيق في محاضر الجلسات يوم ١٣ إبريل عام ٤٤٩م، وفي مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م، كما اشترك كذلك في مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م. وقد عبَّر باسيليوس اسقف سلوكيا في مجمع عام ٤٤٨م عن الموقف المعارض لعدم تقوى نسطوريوس الذي قسَّم الرب يسوع المسيح الواحد إلى 'بروسوبونين' وإلى إبنين، وأن ق. كيرلس كان قد علَّم بأن الرب هو 'بروسوبون' واحد وابن واحد ورب واحد ويُعرف بأنه إله كامل وإنسان كامل، ولهذا فنحن نعبد يسوع المسيح ربنا الواحد، الذي يُعرف في طبيعتين. (المرجع السابق صفحة ١١٧: ٣٠١). ولكن عندما قُرأ هذا الكلام سواء عند التحقيق في محاضر الجلسات يوم ١٣ إبريل عام ٤٤٩م، أو في مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م، أنكر باسيليوس أنه قال هذه الكلمات على الإطلاق (المرجع السابق صفحة ١٤٤: ٥٤٦ وصفحة ١٧٣: ٧٩١). وقد قال باسيليوس في مجمع عام ٤٤٩م أنه اعترض على عبارة أوطيخا "طبيعتين قبل وطبيعة واحدة بعد الاتحاد"، ولكن لو كان أوطيخا استخدم عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" فإن باسيليوس نفسه وبقية الآباء كانوا سيتفقون معه. ولكن في مجمع خلقيدونية تخلى باسيليوس عن هذا التوجه السلمي. وفي الحقيقة كان باسيليوس واحداً من الستة الذين أدانوهم ممثلو الإمبراطور بكونهم مسئولين عن قرارات مجمع عام ٤٤٩م، ولكننا لابد أن نعترف بأن زعامته في مجمع أفسس كانت أقل من أساقفة آخرين مثل ستيفن وديوجينيس.

الموقف في حرم طيب الذكر فلافيان؟،[37] فأجابهم باسيليوس بأنه بالرغم من كونه قد قبل حكم مجمع يتكون من مئة وعشرين أو وثلاثين أسقفاً إلاّ إن فلافيان من وجهة نظره لم يُحرم على حق. وهنا كان الفريق الشرقي - الذي أظهر بالفعل إذعانه، واتهم البابا ديسقوروس بأنه جمع توقيعات على أوراق خالية من الكتابة - جاهزاً لكي يكمل الموضوع بالصورة المناسبة لأهدافهم، ولهذا صاحوا قائلين: "لقد أخطأنا جميعاً، ونسأل الصفح والغفران".[38] وكان هذا في الحقيقة شيئاً زائداً لم يستطع حتى ممثلو الإمبراطور أن يقبلوه ولذلك سألوهم: "ألم تشْكوا من أنكم أُجبرتم على التوقيع على قرار حرم فلافيان على أوراق بيضاء خالية من الكتابة؟"،[39] فأجابوا بنفس العبارة: "لقد أخطأنا جميعاً، ونسأل الصفح والغفران".[40] وهكذا اعتذروا عن موافقتهم على حرم فلافيان، وكذلك عن تلفيق قصة الأوراق الخالية من الكتابة، ولكنهم ساعدوا على إفساح الطريق أمام تبرئة فلافيان ويوسابيوس.

ووقعت حادثة ثانية في نفس الاتجاه، اتصلت بقراءة صيغة إعادة الوحدة من محاضر جلسات المجمع، حيث أظهر المندوبون الذين من إيليريكم (*Illyricum*) إعجابهم بالقديس كيرلس قائلين " نحن أيضاً نؤمن كما يؤمن كيرلس، وذكرى كيرلس تبقى إلى الأبد"، وفي هذا السياق صرح ثيؤدوريت أسقف قورش أن من يؤمن أن هناك 'ابنين' فليكن محروماً، وأعلن الشرقيون أن ليو بابا روما يقبل صيغة إعادة الوحدة كما يقبلها أيضاً كل من فلافيان ويوسابيوس.

---

[37] المرجع السابق صفحة ٩٤: ١٧٧.

[38] المرجع السابق صفحة ٩٤: ١٨١.

[39] المرجع السابق صفحة ٩٤: ١٨٢.

[40] المرجع السابق صفحة ٩٤: ١٨٣.

وهنا تساءل ممثلو الإمبراطور: كيف يتم تبرئة أوطيخا الذي لا يعترف بصيغة إعادة الوحدة، وحرمان فلافيان ويوسابيوس اللذان يقبلانها؟. وحيث إن صيغة إعادة الوحدة لم تكن لها حتى هذه اللحظة أية سلطة قانونية مجمعية، فإن سؤال ممثلي الإمبراطور كان يعني ضمنياً الوضع المتسبب في الشقاق بين الجانبين السكندري والأنطاكي (وهو تفسير كل من الجانبين لصيغة إعادة الوحدة بطريقة مختلفة). وهنا طلب البابا ديسقوروس أن تستمر قراءة محاضر الجلسات.[٤١]

ومن الجدير بالذكر أن ممثلي الإمبراطور استطاعوا التوصل إلى تبرئة فلافيان ويوسابيوس من خلال خطأ واضح ارتكبه إفستاثيوس (*Eustathius*) أسقف بريتوس أثناء محاولته الدفاع عن الموقف السكندري. فأثناء مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م، وبعد قراءة صيغة إعادة الوحدة مباشرة من محاضر مجمع عام ٤٤٨م، علق إفستاثيوس بأنه ينبغي من أجل الفهم الصحيح لموقف ق. كيرلس اللاهوتي أن تؤخذ أيضاً في الاعتبار رسائل ق. كيرلس إلى أكاكيوس أسقف ميليتين (*Acacius of Melitene*) وفاليريان أسقف أيقونيوم (*Valerian of Iconium*) وسكسينسوس أسقف ديوقيصرية (*Succensus of Diocaesarea*).[٤٢] وكانت [illegible] نظر إفستاثيوس الواضحة أن صيغة إعادة الوحدة ليس لها السلطة أو المرجعية التي زعمها مجمع عام ٤٤٨م، وقد أصر أنه ليس شرعياً أو قانونياً أن نقّر مسألة 'الطبيعتين' على أساس صيغة إعادة الوحدة، لأن ق. كيرلس الذي كان يمثل الجانب السكندري في إعادة

---

[٤١] لمراجعة هذه الحادثة في خلقيدونية انظر المرجع السابق صفحة ١١١-١١٢: ٢٤٧-٢٦٩.

[٤٢] لقد ذكرنا أهمية هذه الخطابات في صفحة ٣٨ وما يليها.

الوحدة عام ٤٣٣م، لم يتبنى هذه الفكرة وقد أوضح ذلك تماماً في رسائله تلك، ومن هنا دفع إفستاثيوس بأن الموقف اللاهوتي الكيرلسي كان لا يزال (في عام ٤٣٣م) متمسكاً بصيغة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة"، [٤٣] ومقراً بشهادة المطوَّب أثناسيوس.

وعندما قُرئت هذه الفقرة في مجمع خلقيدونية، صاح الفريق الشرقي "إن أوطيخا يقول نفس هذه الأشياء، وديسقوروس أيضاً يقول هذه الأشياء!"، وهنا قال البابا ديسقوروس: "نحن لا نتكلم عن اختلاط ولا انفصال ولا تغيير. وليكن كل مَنْ يقول بالاختلاط أو التغيير أو الامتزاج محروماً". [٤٤] ورغم أن هذه الكلمات قد أسكتت الفريق الشرقي، إلاّ إن ممثلي الإمبراطور سألوا: هل الموقف اللاهوتي الذي أشار إليه إفستاثيوس موجود بالفعل في رسائل ق. كيرلس القانونية التي قُرئت على المجمع. [٤٥] ويُظهر كل من هتاف الفريق الشرقي وكذلك تساؤل ممثلي الإمبراطور عن رسائل ق. كيرلس القانونية، أن قادة مجمع خلقيدونية كانوا رجالاً يؤيدون الفهم الأنطاكي لصيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م.

وكان التحدي المتضمَّن في تساؤل ممثلي الإمبراطور قد أثار إفستاثيوس، فقام - وبدون حتى أن يدرك مغزاهم الحقيقي -

---

[٤٣] المرجع السابق صفحة ١١٢: ٢٦١. قال إفستاثيوس: " لذلك فإنه من الخطأ أن نعترف بطبيعتين، ولكن لابد أن نعترف بطبيعة واحدة، وهذا هو الموقف الثابت والمؤكد في شهادة المطوب أثناسيوس".

[٤٤] المرجع السابق صفحة ١١٢: ٢٦٣.

[٤٥] المرجع السابق صفحة ١١٣: ٢٦٤. إن الدور الذي لعبه ممثلو الإمبراطور في مجمع خلقيدونية سواء في هذا الموقف أو في مواقف أخرى أيضاً، يوضح أنه كانت لديهم توجيهات بتبني التفسير الأنطاكي لصيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م. ولذا فقد انصب اهتمامهم على ألا تُعرض القضية الأساسية أمام المجمع، وأن يُصدق على قرار مجمع القسطنطينية المكاني بإدانة أوطيخا، وأن يتم الاعتراف والتمسك كذلك بالخطاب العقائدي الذي أرسله ليو أسقف روما.

بإعطائهم كتابات ق. كيرلس التي من الواضح أنها كانت معه، وقال: "انظروا إلى كتابات كيرلس، فإذا كان كلامي خطأ فليكن محروماً".[٤٦] وساند الأساقفة المصريون إفستاثيوس فشجعه هذا أن يكمل كلامه قائلاً: إنه ليس شرعياً أو قانونياً أن نقرّ موضوع 'الطبيعتين'، فنحن ينبغي علينا أن نقول فقط 'طبيعة واحدة متجسدة'. ومع ذلك أضاف إفستاثيوس: "إذا كان هناك إنسان يؤكد على 'طبيعة واحدة' لكي يتجنب (حقيقة) جسد المسيح الذي هو واحد في ذات الجوهر معنا، فليكن أناثيما، وكذلك أيضاً من يتكلم عن 'الطبيعتين' لكي يقسِّم ابن الله فليكن أناثيما". وإلى هنا كان إفستاثيوس قد دافع عن الموقف السكندري بصورة جيدة، وكان عليه أن يتوقف عند هذا الحد وبالتالي لن تكون مسألة تبرئة فلافيان ويوسابيوس بالأمر اليسير، ولكن أسقف بريتوس استمر بغير حذر ليقول أن فلافيان قد قبل المفهوم الكيرلسي وأنه قدَّم ما يفيد ذلك إلى الإمبراطور.[٤٧]

وهنا حصل ممثلو الإمبراطور على ما يريدونه، فتساءلوا: إذا كان فلافيان أرثوذكسياً فلماذا تم حرمه؟، وبلا تفكير رد الأسقف باضطراب "لقد أخطأت". ولم يضيع ممثلو الإمبراطور أي وقت، بل طالبوا على الفور من الوفود الحاضرة أن يفيدوهم إذا كان فلافيان أرثوذكسياً لم لا؟. وعندئذ أوضح مندوبو روما

---

[٤٦] المرجع السابق صفحة ١١٣: ٢٦٥.

[٤٧] المرجع السابق صفحة ١١٣: ٢٦٧. وكانت هذه العبارة الأخيرة التي نطقها إفستاثيوس هي في الواقع - ومن رؤيتنا لمحاضر الجلسات - ضربة قوية لوجهة نظر البابا ديسقوروس. وفي الحقيقة فإن أسقف بريتوس قدم هنا إقرار لا يغتفر. لأن القضية المثارة أمام المجمع لم تكن هي ما قام فلافيان بكتابته للامبراطور في خطابه الدبلوماسي، ولكنها كانت حول الأساس الذي اعتمد عليه مجمع عام ٤٤٨م في إتهام أوطيخا. وكان فلافيان في خطابه إلى الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني قد تبنى وجهة نظر يستطيع السكندريون أن يروها أرثوذكسية، ولكنه لم يكن يتمسك بها في المجمع المكاني عام ٤٤٨م الذي أكد على "طبيعتين بعد الاتحاد".

وأناتوليوس أسقف القسطنطينية ومكسيموس أسقف أنطاكيا وثالاسيوس أسقف قيصرية ويوسابيوس أسقف أنقرة وإفستاثيوس نفسه أن وجهة نظرهم هي أن فلافيان كان أرثوذكسياً، وصاح الأساقفة الشرقيون "إن الشهيد فلافيان كان متمسكاً بالإيمان القويم". ولكن البابا ديسقوروس طلب قراءة محاضر الجلسات لكي يرى المجمع أن فلافيان قد أصر على "طبيعتين بعد الإتحاد"،[48] كما حاول البابا ديسقوروس عبثاً أن يوضح حقيقة الأمور ولكن لم تكن هناك أي استجابة.

وفي هذه الأثناء ابتدأ جوفينال أسقف أورشليم - والذي كان حتى هذه اللحظة يقف بثبات في جانب البابا ديسقوروس - يتذبذب في موقفه، وقد أخبَّر جوفينال أن كلاً من صيغة إعادة الوحدة وعبارة فلافيان التي أشار إليها إفستاثيوس متشابهتان. ولكن الحقيقة أن كلتا الوثيقتين لم تحتوي على عبارة "طبيعتين بعد الاتحاد" التي طُلب من أوطيخا أن يقرّ بها في مجمع عام ٤٤٨م، وهكذا أخطأ جوفينال بنفس الطريقة التي تصرف بها إفستاثيوس. ومع ذلك فإن هذا الخلط في الأمور قد نقل جوفينال ومساعدوه إلى الجانب المنتصر، وقد تم الترحيب بهم بعبارات مثل "إن الله أرشدكم حسناً. أهلاً بكم"، وبعد ذلك تبع هذه المجموعة أسقف كورنثوس وعدد من الآخرين.[49]

وأمام هذا التقلص الواضح في مؤيديه، تكلم البابا ديسقوروس مفيداً أن فلافيان قد أُدين بسبب قوله "طبيعتين بعد الإتحاد"، وأن لديه (أي البابا ديسقوروس) فقرات من كتابات الآباء القديسين أثناسيوس وغريغوريوس وكيرلس تحظر استخدام صيغة 'طبيعتين'

---

[48] للاطلاع على هذه الوقائع انظر المرجع السابق صفحة ١١٣-١١٤: ٢٦٨-٢٨١.

[49] المرجع السابق صفحة ١١٥-١١٦: ٢٨٩-٢٩٨.

وتقنِّن فقط صيغة 'طبيعة واحدة متجسدة للّه الكلمة'، وأضاف أن فلافيان قد تم إبعاده بواسطة الآباء. وأكمل البابا ديسقوروس قائلاً: "أنا أقف مع الآباء في تعاليمهم، ولن أتجاوزها في شيء".[٥٠] ولكن في ظل جو المجمع المضطرب في تلك الأثناء، لم تجد كلمات البابا ديسقوروس أي صدى لها، واستُؤنفت قراءة المحاضر. وجاء في تلك المحاضر عن لونجينوس أسقف (*Chersones*) أنه أصَّر في مجمع عام ٤٤٨م على صيغة '**من** طبيعتين بعد الاتحاد'،[٥١] فأبدى البابا ديسقوروس موافقته قائلاً: "أنا أقبل '**من** طبيعتين'، ولكني لا أقبل 'طبيعتين'".[٥٢] ومرة ثانية عندما قال يوليوس أسقف (*Cios*) إنه لا ينبغي أن نتعدى إيمان نيقية وأفسس، ولكننا يجب علينا جميعاً أن نعترف بالابن الواحد ربنا يسوع المسيح بكونه طبيعتين في 'بروسوبون' واحد، أوضح البابا ديسقوروس موقفه بأنه يرى أن يسوع المسيح ليس هو طبيعتين بعد الاتحاد.[٥٣]

ويتبين من القصة السابقة أن البابا ديسقوروس حاول أن يجعل موقفه واضحاً، فقد قاوم صيغة "طبيعتين بعد الإتحاد" ولكنه لم يكن لديه اعتراض على صيغة '**من** طبيعتين بعد الاتحاد'، ولذلك فهو لم يكن يؤيد ما يقوله أوطيخا عن "طبيعتين قبل وطبيعة واحدة بعد الاتحاد". وهكذا فقد تمسك البابا ديسقوروس بالتقليد السكندري على أساس مجمعي نيقية وأفسس، ساعياً - وبلا أي حلول

---

[٥٠] المرجع السابق صفحة ١١٧: ٢٩٩. إن الحجة القائلة بأن الوثائق التي أشار إليها البابا ديسقوروس هنا كانت وثائق أبوليناريه - وحتى إذا سلمنا بأن هذه هي الحقيقة - لا ترد على وجهة النظر التي سعى هو إلى تأكيدها. انظر صفحة ٣٥٠.

[٥١] المرجع السابق صفحة ١٢٠: ٣٣١. قال لونجينوس أنه يعترف بحسب مجمع نيقية ومجمع أفسس وفلافيان والأساقفة الآخرون، أن ألوهية إبن الله الوحيد يسوع المسيح مخلصنا ينبغي أن تُعبد بكونها من طبيعتين.

[٥٢] المرجع السابق صفحة ١٢٠: ٣٣٢.

[٥٣] المرجع السابق صفحة ١٢١: ٣٤٠-٤١.

وسط . أن يجعل المجمع يتجه إلى القضية الحقيقية. وحيث إنه حتى هذه اللحظة لم يكن التقليدان المتعارضان السكندري والأنطاكي قد توصلا إلى موقف لاهوتي متفق عليه بينهما ، فإن للبابا ديسقوروس كل الحق في التمسك بموقفه، ولكن من المؤسف حقاً أن مجمع خلقيدونية لم يعر ما قاله البابا ديسقوروس أي اهتمام على الإطلاق.

(د) حكم ممثلي الإمبراطور:

وتمت قراءة كل محاضر جلسات مجمع عام ٤٤٩م التي تخص تبرئة أوطيخا وإدانة فلافيان ويوسابيوس، على مجمع خلقيدونية. وقبل أن ينتهي المجمع، بل وحتى من قبل أن يبدأ المجمع، كان ممثلو الإمبراطور قد توصلوا إلى قرارهم أن فلافيان ويوسابيوس قد أدينا بلا مبرر وأن أوطيخا لم يكن يستحق التبرئة. وهنا أعطوا حكمهم، الذي حددوا فيه مَن الذي ارتكب الجريمة في مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م، وكان منطوق هذا الحكم هو:[٥٤]

"ديسقوروس أسقف الإسكندرية، وجوفينال أسقف أورشليم، وثالاسيوس أسقف قيصرية كبادوكية، ويوسابيوس أسقف أنقرة، و إفستاثيوس أسقف بريتوس، وباسيليوس أسقف سلوكيا . هؤلاء هم الرجال الذين كانوا بالفعل مسئولين عن قرارات مجمع أفسس الثاني، وبالتالي ينبغي عزلهم جميعاً".

وكانت معاقبة هؤلاء الأساقفة بسبب أنهم اتحدوا معاً واستخدموا مجمع عام ٤٤٩م ليحرموا فلافيان ويوسابيوس اللذين أظهرا أرثوذكسيتهما بقبولهما صيغة إعادة الوحدة، وكذلك ليبرئوا أوطيخا

[٥٤] المرجع السابق صفحة ١٩٥: ١٠٦٨.

الذي تعدى على الإيمان برفضه صيغة إعادة الوحدة. ومع ذلك لم يُذكر في الحقيقة طومس ليو، ولا أشار مندوبو روما إليه. ورغم أنه بالنسبة لروما كانت هذه الرسالة العقائدية للبابا تمثل القياس المعياري للإيمان، إلاّ أن الأباطرة أعطوهم المفتاح بأن هذا الطومس يمكن أن يجد سنداً له في التقليد من خلال صيغة إعادة الوحدة.

وكان حكم ممثلي الإمبراطور له دلالة خاصة، فقد اعترف بأن القرارات في مجمع عام ٤٤٩م كانت تتسم بأنها صادرة عن المجمع (وليست قرارات فردية). وكان مندوبو روما ويوسابيوس أسقف دوريليم ومؤيدوهم من الوفود الشرقية قد سعوا ليثبتوا النظرية - التي من المحتمل أن يكون البابا ليو هو مصدرها - التي تقول أن البابا ديسقوروس قام بفرض قراراته التعسفية بالقوة على مجمع عام ٤٤٩م، ولكن حكم ممثلي الإمبراطور لم يصدِّق على وجهة نظرهم.

(هـ) المجمع يختتم جلسته الأولى:

وبمجرد أن أعلن ممثلو الإمبراطور حكمهم، حتى استقبله الفريق الشرقي الذي على الجانب الأيسر بهتافات الاستحسان وصاحوا قائلين: "هذا حكم صائب"، غير أن أساقفة إيليريكم والرجال الذين على الجانب الأيمن التمسوا من أجل الرحمة قائلين "قد أخطأنا جميعاً، وكلنا نحتاج للصفح"، ومع ذلك داوم الفريق الشرقي على صياحه بأنه لا رحمة لديسقوروس.[55] وقبل أن تصل الجلسة الأولى إلى نهايتها، طلب ممثلو الإمبراطور من كل واحد من الحاضرين أن يأتي إلى الجلسة القادمة ومعه بيان مكتوب عن الإيمان، مع الوضع في

[55] للاطلاع على وقائع هذه الهتافات انظر المرجع السابق صفحة ١٩٥: ١٠٦٩-١٠٧١. وبينما كانوا يصيحون بهذه الطريقة، قام الفريق الذي في الجانب الشرقي بترديد الثلاثة تقديسات: قدوس الله ، قدوس القوي ، قدوس الذي لا يموت إرحمنا.

الاعتبار أن إيمان الإمبراطور يتفق مع قانون الثلاثمائة والثمانية عشر (بنيقية)، [٥٦] وما أقره المئة والخمسون (بالقسطنطينية)، [٥٧] وأيضاً مع تعاليم باسيليوس وهيلاري وأثناسيوس وأمبروسيوس، ومع رسالتي كيرلس القانونيتين اللتين قُدمتا وقُبلتا في مجمع أفسس الأول، [٥٨]

---

[٥٦] إن المقصود هنا هو قانون إيمان مجمع نيقية عام ٣٢٥م.

[٥٧] إن الإشارة هنا هي إلى قانون الإيمان المنسوب إلى مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م. والجدير بالذكر أن مجمع عام ٤٤٨م المكاني لم يذكر مجمع عام ٣٨١م ولا قانون الإيمان الخاص به. أما في مجمع خلقيدونية فقد تمت الإشارة إليهما عدة مرات، ولكن كان هناك تباين في تعليقات الوفود الحاضرة بعد قراءة قانوني الإيمان. فعلى سبيل المثال، بعد قراءة قانون إيمان نيقية قالوا: "نحن جميعا نؤمن بهذا، وبهذا (الإيمان) نحن اعتمدنا، وبه أيضاً نقوم بالتعميد. وهذا هو ما علّم به المطوب كيرلس. هذا هو الإيمان الحقيقي، هذا هو الإيمان المقدس، هذا هو الإيمان الأبدي. هذا هو ما تعمدنا عليه، وما نعمِّد عليه. وهذا ما نؤمن به جميعاً، وهذا ما يؤمن به البابا ليو، وما يؤمن به كيرلس. وهذا هو ما فسره البابا ليو". ولكن بعد قراءة قانون إيمان مجمع القسطنطينية، قالوا: "هذا هو إيماننا جميعاً، هذا هو إيمان الأرثوذكس، وهذا هو ما نؤمن به جميعاً." (المرجع السابق صفحة ٢٧٦: ١٥) وكان قانون الإيمان الأول (نيقية) هو الذي يعرفه ممثلو الوفود ومعتادون عليه، أما القانون الثاني (القسطنطينية) فقد إعترفوا به كقانون إيمان أرثوذكسي. ولكن في مجمع خلقيدونية، والذي خطط فيه الأباطرة أن يرفعوا من شأن كرسي القسطنطينية، كان لقانون الإيمان الثاني أهمية خاصة.

[٥٨] المرجع السابق صفحة ١٩٥: ١٠٧٢.
إن إشارة ممثلي الإمبراطور إلى "الرسالتين القانونيتين اللتين قُدمتا وقُبلتا في مجمع أفسس الأول"، تعتبر أمراً هاماً من عدة أوجه. أولاً، استخدم ممثلو الإمبراطور عبارات مشابهة في إفتتاح الجلسات يومي ١٠، ١٧ أكتوبر، ولكنهم لم يذكروا في أي من هذه المناسبات لا مجمع أفسس ولا المجمعين السابقين عليه كأحداث ساعدت الأباطرة على تبني موقفهم اللاهوتي (المرجع السابق صفحة ٢٧٤: ٢ وصفحة ٢٨٨: ٣). ونضيف إلى ذلك أيضا المكانة (الضعيفة) التي أُعطيت لكيرلس السكندري، فمن بين كتاباته الغزيرة أعلن فقط عن رسالتين يقبلهما الأباطرة. ومن الواضح بالفعل أنه كما كان ليو بابا روما حريصاً على أن يتبنى المجمع الطومس الخاص به ويعتبره مقياسه العقائدي، فكذلك أيضاً حاول الأباطرة أن يؤكدوا تأييدهم لوجهة النظر الأنطاكية في تفسير صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م ضد وجهة نظر الجانب السكندري.
ومن الواضح أن الوصف الذي ذكره ممثلو الإمبراطور كان ينطبق على رسالتي ق. كيرلس الثانية والثالثة ضد نسطوريوس (وهي التي تحوي الحروم الإثني عشر). ولكن تلك الرسالة الثالثة لم ترى النور في خلقيدونية، ومن المحتمل أن ممثلو الإمبراطور لم يقصدوها في إشارتهم، لأن الذي تم قراءته في خلقيدونية هو الرسالة الثانية وصيغة إعادة الوحدة. فإذا كانت صيغة إعادة الاتحاد قد كُتبت في عام ٤٣٣م، فمن المستحيل أن تكون قد قُبلت في مجمع أفسس عام ٤٣١م (بحسب وصف ممثلي الإمبراطور للرسالتين).

وكذلك مع طومس ليو. ومن الواضح من هذه العبارة أن ممثلي الإمبراطور كانوا يشيرون إلى موقف الأباطرة فيما يخص الإيمان ويطلبون بمكر من الأساقفة أن يكونوا متفقين مع ذلك.

(و) اجتماع خاص لعزل البابا ديسقوروس:

ولم يأتِ حكم ممثلي الإمبراطور بالصورة التي تساند موقف روما تجاه بابا الإسكندرية، ولذلك فلم تكن نتائج جلسة يوم ٨ أكتوبر في خدمة مصلحة روما بالكامل، كما لم تسفر الجلسة الثانية يوم ١٠ أكتوبر[٥٩] أيضاً عن نتائج أفضل، فعلى الرغم من مزاعم البابا ليو

وقد أدرك شفارتز هذه المعضلة، لذلك علق بأن ممثلوا الإمبراطور تركوا هذه النقطة مبهمة عن قصد. انظر: (*Uber die Bischopslisten* op. cit., p. 2). ولم يوضح شفارتز ماذا يمكن أن يكون قصدهم من وراء هذا، مع أنه تمادى في الدخول في عديد من الموضوعات مثل قيام البابا ديسقوروس بحرم البابا ليو.

وهناك الكثير من الدلائل التي تمكننا من الوصول إلى إجابة حول هذا الموضوع، فممثلو الإمبراطور كما رأينا كانوا قد حددوا أن أوطيخا كان مذنباً لأنه لم يقبل صيغة إعادة الوحدة، وحيث إن تلك الوثيقة لم تكن لها أية سلطة مجمعية، فقد أراد ممثلو الإمبراطور أن يدَّعوا بأن لها شيئاً من هذا القبيل.

٥٩ يشير كيلي (*J.N.D Kelly*) إلى جلسة يوم ١٠ أكتوبر باعتبارها الجلسة "الثالثة للمجمع". انظر: (*Early Christian Creeds*, Longman, 1950, p. 296). وهو يعلق أن مانسي (*Mansi*) قد اعتبرها الجلسة الثانية ولكن شفارتز قد أعاد الترتيب إلى وضعه. (المرجع السابق صفحة ٢٩٧ رقم ١). ويصف هونيجمان أيضاً اجتماع يوم ١٣ أكتوبر بأنه "الجلسة الثانية للمجمع". ولكن يبدو أن أي من هؤلاء الرجال لم يسأل نفسه كيف يمكن أن تكون جلسة يوم ١٣ أكتوبر هي الثانية وجلسة يوم ١٠ أكتوبر هي الثالثة. وقد فعلوا ذلك بسبب أن شفارتز قد وضع في طبعته وقائع جلسة يوم ١٣ أكتوبر قبل وقائع جلسة يوم ١٠ أكتوبر، وذلك على أساس أن المجمع قد صدق على وقائع جلسة يوم ١٣ أكتوبر قبل تصديقه على وقائع جلسة يوم ١٠ أكتوبر. فإذا كان شفارتز محقاً بالفعل في توضيحه لموضوع تصديق المجمع، فينبغي أن يكون هناك سبب جعل المجمع يفعل هكذا. وقد يكون ذلك بسبب أنهم شعروا أنه يجب عليهم أن يحموا روما من الحرج في وجود هزيمتين متتاليتين، الأولى متمثلة في حكم ممثلو الإمبراطور يوم ٨ أكتوبر والثانية حينما أرادت وفود إيليريكم وفلسطين فحص مدى صحة طومس ليو من الناحية اللاهوتية يوم ١٠ أكتوبر. وعلى أية حال فإن رأي كل من كيلي وهونيجمان بأن جلسة يوم ١٣ أكتوبر هي الجلسة الثانية للمجمع لا يمكن التسليم به. والواقع أن اجتماع يوم ١٣ أكتوبر لا يستحق حتى أن نحسبه جلسة من جلسات مجمع خلقيدونية.

ومندوبيه أنه بمجرد أن يُقرأ خطاب لبابا روما (في المجمع) فإن المجمع بأكمله ينبغي أن يقبله بدون نقاش،[٦٠] فقد اعترض البعض في يوم ١٠ أكتوبر على ثلاث فقرات في الطومس، كما طلب أحد الحاضرين[٦١] بعض الوقت ليقارنه بالرسالة الثالثة لكيرلس إلى نسطوريوس وبالحروم الإثني عشر، والتي من وجهة نظر روما لا يمكن أن تكون ذات سلطة قانونية أعلى مما لطومس ليو.

وهكذا جاءت الجلسة الثانية يوم ١٠ أكتوبر على عكس ما أرادت روما، وأصبح على مندوبي الكرسي الغربي ومؤيديهم أن يسعوا لكي يتخلصوا من الخلل الذي ظهر بها، ولذلك انتهزوا فرصة توقف المجمع لمدة خمسة أيام ـ التي أعلنها ممثلو الإمبراطور[٦٢] ـ وحاولوا أن يؤمِّنوا مسألة قبول طومس ليو مع كل الوفود المعترضة بما في ذلك البابا ديسقوروس،[٦٣] ولكن جهودهم لم تأتِ بثمارها المرجوة مع الجميع.[٦٤]

---

[٦٠] هذا ما حاول أن يرسخه البابا ليو في خطابه إلى الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني، وقد أكد ذلك أيضاً مندوبو روما في مجمع خلقيدونية.

[٦١] كان هذا هو أتيكوس أسقف نيكوبوليس وهي مدينة فى إيليريكم.

[٦٢] حينما رأى ممثلو الإمبراطور أنه لن يكون هناك قبول بالإجماع وبدون فحص لطومس ليو، أمروا يوم ١٠ أكتوبر أن يتم إرجاء الاجتماعات لمدة خمسة أيام لكي يتمكن الذين لديهم شكوك حول الطومس من مقابلة أناتوليوس أسقف القسطنطينية واستيضاح ما يرتابون فيه، حتى يمكن التوصل إلى الإجماع بحلول موعد الجلسة القادمة. انظر: (ACO, II, i. p. 279: 31)

[٦٣] انظر صفحة ١٥١.

[٦٤] لدينا أدلة على أن البابا ديسقورس، والأساقفة المصريين لم يوقعوا على طومس ليو. فمن الواضح من الكلمة الافتتاحية التى ألقاها باسكاسينوس فى اجتماع يوم ١٣ أكتوبر، أن السبب فى عداء روما للبابا ديسقورس هو معارضته للطومس، كما يتضح من الكلمات التي قالها البابا ديسقوروس يوم ١٣ أكتوبر: "لأني أعرف كيف تم انتقائي والإنفراد بي" أنه يعبر عن تلك الحقيقة. (انظر صفحة ١٣٤). لأنه من وجهة نظر روما، لا يعتبر رفض قبول الطومس هو فقط ابتعاد عن الأرثوذكسية، ولكنه أيضاً رفض للسلطة البابوية (على الكنيسة) والتي كانت لها دلالة خاصة بالنسبة لبطريرك الإسكندرية.

وكانت تلك هي الظروف التي تم فيها عقد الاجتماع الخاص لإقصاء بابا الإسكندرية من الكنيسة بواسطة مندوبي روما. ولم تُحترم فترة توقف الأيام الخمسة، وإنما تم الاجتماع يوم ١٣ أكتوبر برئاسة باسكاسينوس (*Paschasinus*). ولم يحضر هذا الاجتماع ممثلو الإمبراطور[٦٥] ولا الأساقفة الستة الذين أُدينوا، كما أن الحاضرين كذلك كانوا قليلي العدد،[٦٦] وقد عُقد ذلك الاجتماع في مصلى أو مزار (مارتيريون) القديسة أوفيمية.[٦٧]

---

٦٥ أعلن ممثلو الإمبراطور في يوم ١٧ أكتوبر أنه ليس لديهم علم بموضوع عزل البابا ديسقورس، وأن المندوبين الذين ارتكبوا مثل هذا الفعل، هم وحدهم المسئولون عنه أمام الله. (انظر صفحة ١٥١).

٦٦ تحتوي القائمة المذكورة في (ACO, II, i. pp. 199-204: 1-2) على ٢٠٤ اسماً شاركوا في ذلك الاجتماع. ويشير سيلرز إلى الاجتماع الذي تم فيه عزل البابا ديسقورس في كتابه (*The Council of Chalcedon, op. cit.*, pp. 111-113)، ولكنه لا يذكر في معالجته لهذا الموضوع حقيقة أن ذلك الاجتماع قد عُقد قبل الموعد الذي أعلنه ممثلو الإمبراطور بيومين وأن عدد الذين حضروه كان قليلاً. ولكن هفلي كان من المؤرخين الأوائل الذين ذكروا هاتين الملاحظتين ولكنه حاول أن يقدم لهما تفسيرات تخيلية تماماً. انظر (*History of the Councils of the Church*, Eng. tr ., Edinburgh, 1895 , Vol. III, p. 320)

أما كيد (*B. J. Kidd*) فقد استبق سيلرز في إهمال الحقائق التي أسقطها سيلرز بعد ذلك. وهناك مقالة للمؤلف توماس (*Thomas Owen Martin*)، يذكر فيها: إنه على ما يبدو أن الحاضرين في الجلسة التي تم فيها تمرير ما يُسمى بالقانون الثامن والعشرين (الخاص بالقسطنطينية)، لم يقدروا حقيقة أنه تم إزالة مكانة الكرسي الثاني في العالم المسيحي (الإسكندرية) بواسطة اجتماع يضم أقل من نصف عدد المندوبين المشاركين في مجمع خلقيدونية. انظر:

(*A Histrory of the Church to 461*, Oxford, 1922, vol. III, p. 320 *Des Konzil von Chalkedon*)

67 ACO. II, i. pp. 199: 2.

كانت الجلسات العادية للمجمع قد عُقدت بكنيسة الشهيدة القديسة أوفيمية. انظر:

(Mansi: VI 564, 937; VII 97,117, 18 , 185, 193, 204, 272, 293, 301, 313, 424)

وهناك جلسة واحدة لم يتم تحديد مكان انعقادها في محاضر الجلسات كما ذكر منسي (Mansi VII 357). ويذكر ألفونس شنيدر (*Alfons M. Schneider*) أن 'المارتيريون' هو مصلى صغير ملحق بكنيسة القديسة أوفيمية.

وعلى الرغم من أننا لا نملك دليلاً مسجلاً يخبرنا عن السبب وراء تغيب عدد كبير من الوفود الموجودة في خلقيدونية عن حضور هذا الاجتماع، إلاّ إنه يوجد في محاضر الجلسات ما يمكن أن يعطي تفسيراً مقبولاً لذلك. ففي نهاية الجلسة الثانية يوم ١٠ أكتوبر، صاح الفريق الشرقي مع رجال الدين (الإكليروس) المناهضين لأوطيخا في القسطنطينية قائلين: "ليُنفى ديسقوروس؛ لقد تخلى الله عن ديسقوروس"، ولكن الفريق الآخر هتف قائلاً: "لقد أخطأنا جميعاً؛ ونطلب الرحمة لنا جميعاً، ديسقوروس مع المجمع، ديسقوروس مع الكنائس. ولا يكون أي شر حدث هو عليك (وحدك)".[68] ويتبين لنا من هذا أنه كان هناك فريقاً من الحاضرين في خلقيدونية غير موافق على خطة مندوبي روما، كما أنهم كانوا معارضين - كما فعلوا من قبل - لأي تعامل خاص موَّجه ضد البابا ديسقوروس، ولذلك ظلوا بعيداً عن الاجتماع الذي كان ينوي أن يقوم بذلك.

وعندما جلس الحاضرون يوم ١٣ أكتوبر، أعلن رئيس الشمامسة أثيوس (*Aetius*)، وكان رئيس موثقي المجمع، أن هناك دعوى مرفوعة من يوسابيوس ضد ديسقوروس وهو يطالب ببحثها. وهنا قال باسكاسينوس باللاتينية - وتُرجم إلى اليونانية - إنه ينبغي أن تُحترم

---

[68] ACO. II, i, pp. 279: 34-35.

كان الفريق المناصر للبابا ديسقوروس قد دافع عنه بنفس الطريقة أيضاً في ختام الجلسة الأولى للمجمع (انظر صفحة ١٢٠). ويتمسك شفارتز في كتابه (*Uber die Bischopslisten*) بالرأي القائل أن الكراهية الشديدة لديسقوروس والتي نشأت بسبب أسلوبه العنيف في مجمع عام ٤٤٩م، هي التي جعلت الأساقفة فى خلقيدونية يقررون أن يتخذوا موقفاً خاصاً ضده. والحقيقة أن الوثائق لا تشير إلى ما يؤيد ذلك الرأي على الإطلاق. ولكن على العكس من ذلك لدينا من الأدلة ما يؤكد أنه كان هناك فريق ضد البابا ديسقوروس يقوده مندوبو روما، كما كان هناك أيضاً كيان مساوي من الوفود التي تقدره بشكل كبير.

رسالة بابا روما: ومن اعترض عليها يجب أن يُحضر في الوسط حتى ما يمكن أن نستجوبه؛ ولهذا السبب يتعين قبول دعوى يوسابيوس.[٦٩]

وكانت النقطة الرئيسية التي حددها رئيس الوفد الروماني واضحة تماماً، فالبابا ديسقوروس قد رفض أن يؤيد طومس ليو، وبالتالي أصبح مستحقاً للوم. واحتاج هذا الأمر إلى محاكمة زائفة للرجل، كان يوسابيوس المجرد من المبادئ والضمير مستعداً فيها لأن يقدم مساعدته بلا أي تذمر. وعلى ذلك أعد يوسابيوس دعواه بالاتفاق مع مندوبي روما ضد خصمه، وكانت هذه الدعوى تتضمن على وجه الخصوص الاتهامات التي احتوتها دعواه الأولى. ولم تكن السلطة الإمبراطورية ترغب في أن تتورط في تآمر من هذا النوع، ولذا بقي ممثلو الإمبراطور بعيدين عن هذا الأمر. والمسألة لم تكن هرطقة، ولا حتى مشادة، ولكن الحقيقة بضمير صافٍ هي أن البابا ديسقوروس لم يستطع أن يتكيف أو يتوافق مع الفكر اللاهوتي الذي تضمَّنه الطومس.

وبوجه عام كانت دعوى يوسابيوس[٧٠] تحتوي على أربعة اتهامات: أولاً، أن البابا ديسقوروس كان يتمسك بنفس النظرة التي للهرطوقي أوطيخا؛ ثانياً، أن البابا ديسقوروس حاول أن يفرض تعاليم أوطيخا الخاطئة على الكنيسة من خلال مجمع عام ٤٤٩م وذلك باستخدام مجموعة من الغوغاء المتمردين الذين جلبهم معه إلى المجمع؛ ثالثاً، أنه قام بحرم صاحب الدعوى (يوسابيوس) وفلافيان مدعياً بشكل مسرحي أن هذا هو قرار المجمع من خلال التوقيعات

---

[٦٩] للاطلاع على ما قاله باسكاسينوس انظر: (ACO, II, i, p. 204: 4)

[٧٠] للاطلاع على دعوى يوسابيوس انظر (المرجع السابق صفحة ٢٠٤-٢٠٥: ٥). وحيث أن المجمع قد قبل في جلسته يوم ٨ أكتوبر قرار ممثلي الإمبراطور وتم إيداع البابا ديسقوروس في الحجز، فلابد أن يكون الغرض من هذا الاجتماع هو إذلاله.

التي جُمعت على أوراق بيضاء خالية من الكتابة قام هو بملئها لاحقاً؛ رابعاً، أن البابا ديسقوروس بكل هذه التصرفات قد تعدى على إيمان وقانون الكنيسة. ولذلك انتهت الدعوى إلى ضرورة اعتقال البابا ديسقوروس وحرم تعاليمه. وعند تقديم تلك الدعوى طلب يوسابيوس حضور المتهم لكي يرد على الاتهامات الموجهة إليه بنفسه. وكانت هناك نقطة وحيدة إضافية في هذه الدعوى الجديدة لم تكن موجودة قبلاً في تلك التي قُدمت يوم ٨ أكتوبر، ففي الدعوى الأولى قال يوسابيوس أن البابا ديسقوروس استخدم مجمع عام ٤٤٩م لكي يفرض هرطقة أوطيخا على الكنيسة من خلال استخدام مجموعة من الغوغاء المتمردين وبواسطة إعطاء المال، ولكن في الدعوى الجديدة ذكر يوسابيوس قصة الأوراق البيضاء الخالية من الكتابة وكأنها تهمة قد تم إثباتها على المتهم.[٧١]

(ز) الإجراءات التي اتُخذت ضد البابا ديسقوروس:

واستدعى الاجتماع البابا ديسقوروس ليمثل أمامه ثلاث مرات. المرة الأولى كانت بواسطة ثلاثة أساقفة يرافقهم شماس، والأساقفة كانوا كونستانتين (*Constantine*) أسقف بوسترا (*Bostra*) في العربية، وأكاكيوس (*Acacius*) أسقف أرياراثيا في أرمينيا (*Ariarathia in Armenia*) وأتيكوس (*Atticus*) أسقف زيلا في هيلينوبونتس (*Zela in Helenopontus*) أما الشماس فهو هيمريوس (*Himerius*). وقام كونستانتين بنقل دعوة الاجتماع إلى البابا ديسقوروس الذي أجابه بأنه موضوع تحت الحجز القضائي، ولذلك فهو لا يستطيع أن يذهب معهم إلى الاجتماع[٧٢] إلاّ إذا أُعطي تصريحاً

---

[٧١] انظر مناقشتنا لتلك النقطة في صفحة ١٠٨ وما يليها.

[٧٢] المرجع السابق صفحة ٢٠٦-٢٠٧: ١٤-١٩.

من السلطات، وأثناء المناقشة ذكر أتيكوس أمام البابا ديسقوروس أن يوسابيوس قدَّم دعوى ضده ومن ثم فإن حضوره ضروري لكي يتعامل مع الأمر. وهنا أدرك البابا ديسقوروس المسألة، ولذلك عندما رجع إليه المندوبون ومعهم تصريح السلطات بأخذه إلى الاجتماع، أخبرهم بأنه لن يأتي معهم إلاّ إذا كان ممثلو الإمبراطور سيحضرون ذلك الاجتماع.[٧٣] فعاد المندوبون وأعطوا تقريرهم إلى الاجتماع، فأرسل استدعاءً ثانياً إليه بواسطة لجنة مكونة من برجاميوس (*Pergamius*) أسقف أنطاكيا في بيسيدية (*Antioch in Pisidia*) وسِسروبيوس (*Cecropius*) أسقف سيباستوبوليس في كريميا (*Sebastopolis in Crimea*) وروفينوس (*Rufinus*) أسقف ساموساتا في إفراتنسيا (*Samosata in Euphratensia*)، وكان مع هؤلاء الأساقفة واحد من الموثقين وهو هيباتيوس (*Hypatius*). ورد البابا ديسقوروس عليهم بأنه مريض ولا يستطيع الاستجابة لطلبهم، وعندما ضغطوا عليه سألهم إذا كان الرجال الذين أُدينوا معه سيحضرون أيضاً هذا الاجتماع، فأجابه المندوبون بأن يوسابيوس قد اتهمه هو وحده، ولذلك فليست هناك حاجة لوجود ممثلي الإمبراطور أو أي شخص آخر غير معني بهذا الأمر،[٧٤] فأصر البابا ديسقوروس على أن القضية كانت واحدة وكلهم مشتركون فيها وبالتالي يتعين وجودهم أيضاً هناك.

---

[٧٣] المرجع السابق صفحة ٢٠٧: ٢٠-٢٢.

[٧٤] المرجع السابق صفحة ٢١٠: ٣٦. قال سِسروبيوس: "إن كل الأمور قد تمت بطريقة قانونية، فحيث أن الإتهام موجه لك شخصياً، فلا ممثلو الإمبراطور ولا أي شخص علماني آخر ينبغي أن يكون حاضراً غير قداستك وحدك كأمر عائلي". والحقيقة أن ممثلي الإمبراطور كانوا هم الرؤساء الحكوميون لكل جلسة من جلسات المجمع.

وعندما عاد المندوبون إلى الاجتماع، كان هناك أربعة رجال من الإسكندرية معهم دعاوى ضد البطريرك ديسقوروس.[٧٥] وهؤلاء الأربعة هم القس أثناسيوس والشماس ثيؤدور والشماس إسخيريون وشخص رابع علماني هو صفرونيوس، وكانت شكواهم ضد البابا ديسقوروس هي: (١) أنه يسيء معاملتهم جميعاً بطرق مختلفة؛ (٢) أنه يختلف مع ق. كيرلس في الفكر اللاهوتي وأمور أخرى؛ (٣) أنه يعيش حياة فاسقة ومنغمسة في الملذات؛ (٤) أنه يتحدى سلطة الإمبراطور؛ (٥) أنه حرم ليو بابا روما؛ (٦) أن هناك سخطاً واستياء كبيراً ضده في الإسكندرية. وبعد أن استلم المجمع من هؤلاء الرجال تعهداً بأنه في استطاعتهم إثبات ادعاءاتهم، أمر باسكاسينوس أن تُقرأ هذه الدعاوى التي كانت مرسلة إلى "ليو رئيس أساقفة وبابا روما العظيمة، وإلى المجمع المسكوني المقدس".

ونحن لا يمكننا بأي حال أن نتحقق من مقدار الحقيقة في هذه الادعاءات التي تضمَّنتها تلك الدعاوى، كما أن التعهد الذي أخذه باسكاسينوس من الرجال لا يعني الكثير أيضاً. ولكن بالرغم من هذه التهم المؤذية وحتى بالرغم من عزله في مجمع خلقيدونية، فإننا نعرف أن البابا ديسقوروس كان محبوباً جداً ومبجلاً بشدة من قبل الغالبية العظمى من الشعب في مصر، وقد استمر الشعب في إخلاصه وولائه الثابت له طوال حياته، بل وظل يتذكره بعظيم التقدير حتى بعد نياحته، وقد أُحضرت رفاته إلى الإسكندرية ودُفنت بواسطة سلفه هناك. فلو كان البابا ديسقوروس هو من ذلك النوع الذي صوره به متهموه، فيكون من الغريب حقاً أن يكون له مثل ذلك الإجلال العظيم في المجتمع المسيحي بمصر حتى بعد عزله

---

[٧٥] للاطلاع على هذه الدعاوي انظر المرجع السابق صفحة ٢١١: ٢٢١.

وإهانته. وعلاوة على ذلك، فإن التقليد غير الخلقيدوني في الحقيقة يضع البابا ديسقوروس ضمن آباء الكنيسة المعترف بهم، ويعطيه بالأخص نفس التقدير الذي يعطيه التقليد الخلقيدوني لليو بابا روما. ومن هنا فإذا أخذنا كل هذه الحقائق في الاعتبار، فنستطيع أن نقول أن الدعاوى التي قدمها رجال الإسكندرية ضد البابا ديسقوروس ينبغي أن تُعامل مثل الاتهامات التي وجهها الأريوسيون ضد أثناسيوس بابا الإسكندرية قبل مجمع صور عام ٣٣٥م.

ومما يلفت الانتباه في تلك الدعاوى، الادعاءان اللذان يقولان إن البابا ديسقوروس كان مخالفاً للقديس كيرلس في الفكر اللاهوتي، وإنه قد حرم ليو بابا روما. فبالنسبة للادعاء الأول، لا يمكن أن يثبت بالبرهان أن البابا ديسقوروس كان مخالفاً للقديس كيرلس في الفكر اللاهوتي. أما بالنسبة للادعاء الثاني، وهو أن البابا ديسقوروس قد حرم بابا روما، فليس من الممكن - ولا حتى من الضروري - أن نجادل بأن البابا ديسقوروس لم يفعل ذلك، لأن البابا ليو في الحقيقة - كما ذكرنا - كان قد حرم البابا ديسقوروس قبل ستة أشهر بالضبط من تقديم هذا الاتهام ضد البابا ديسقوروس،[٧٦] فلو كان البابا ديسقوروس بالتالي قد قام بهذا الأمر فسيكون ذلك عملاً تبادلياً من جانبه.

وحتى إذا سلمنا بكل هذا (أي بأحقية البابا ديسقوروس في حرم البابا ليو)، فإنه ينبغي علينا أيضاً أن ننظر من جديد إلى الأدلة بطريقة متأنية لكي ما نرى مدى دقتنا في بحث الادعاء بأن البابا ديسقوروس قد حرم بابا روما. ورغم أن كل المؤرخين الخلقيدونيين

[٧٦] انظر صفحة ٩٥.

تقريباً قد أخذوا هذه المسألة كحقيقة مسلمة،[٧٧] فإن أدلتنا تشمل أربعة إشارات (لهذا الموضوع) في مجمع خلقيدونية وواحدة في خطاب ليو بابا روما بعد المجمع. أول هذه الإشارات جميعاً توجد في عبارة للشماس ثيؤدور في دعواه ضد البابا ديسقوروس (يوم ١٣ أكتوبر).[٧٨] وبعده مباشرة وفي نفس اليوم تأتي الإشارة الثانية من مندوبي روما الذين أكدوا حدوث ذلك الأمر في حكمهم ضد البابا ديسقوروس.[٧٩] والإشارة الثالثة نجدها في كلمات أناتوليوس يوم ٢٢ أكتوبر عندما قال أن السبب وراء إدانة البابا ديسقوروس لم يكن أمراً متعلقاً بالإيمان وإنما بسبب "أنه قد حرم السيد رئيس الأساقفة ليو" وأنه لم يذعن لاستدعاءات المجمع الثلاثة له.[٨٠] أما الإشارة الرابعة فنراها في ذكر هذا الادعاء في خطاب مجمع خلقيدونية إلى ليو بابا روما، حيث قيل فيه إن البابا ديسقوروس قد حرم واحداً هو

---

[٧٧] يؤمن كل من المؤرخين هيفلي وكيد ودوشيسين بصدق هذه الواقعة. وانتشرت هذه الرؤية على يد باحثين معاصرين أمثال شفارتز وهونيجمان وجالاند وسيلرز. ويعرض شفارتز في كتابه (*Uber die...*) متى وكيف يمكن أن يكون البابا ديسقوروس قد فعل ذلك، ولكن معالجته لا تخرج عن كونها تصور تخيلي مأخوذ من دعوى ثيؤدور التي تحتاج إلى برهان.

[٧٨] قال ثيؤدور في دعواه: "أما فيما يتعلق بمسألة الكلي الورع والقداسة أسقف الكرسي الرسولي لروما العظمى، فقد أتى (البابا ديسقوروس) من مصر في صحبة حوالي عشرة أساقفة (حيث لم يرغب عدد أكثر من هذا أن يأتي معه، لأنه كان قد خطط أن يرتكب هذا الفعل وهو يمر عبر أفسس) قاصداً أن يحتال عليهم للتوقيع على هذا التهديد، إذ لم تكن لديهم الرغبة في أن يفعلوا هذا. ومع ذلك وقّعوا بلا مبالاة على تلك الورقة غير القانونية بالبكاء والأنين". انظر: (ACO, II, i, p. 212: 47). ومن الجدير بالذكر أن عدد الأساقفة المصريين الذين حضروا في خلقيدونية كانوا ثلاثة عشر أسقفاً على الأقل، ولذلك فإن عدد عشرة الذي ذكره ثيؤدور كان خطأ. انظر صفحة ١٥٢.

[٧٩] الرجوع إلى تعليقات موجزة على حكم مندوبي روما، انظر صفحة ١٣٤. وقد قيل حول مسألة حرم البابا ليو بواسطة البابا ديسقوروس: "إنه قد تجرأ على إعلان الحرم ضد الكلي القداسة والورع رئيس اساقفة روما العظمى".

[80] ACO. II, i, p. 320: 14.
قال أناتوليوس: "ولم يكن عزل البابا ديسقورس بسبب أي أمر يتصل بالإيمان، لكن لأنه حرم السيد رئيس الأساقفة ليو، ولأنه لم يستجب لاستدعاءات المجمع الثلاثة. ولهذا السبب تم عزله".

فقط من يملك في أعماق قلبه وحدة الكنائس.[٨١] والإشارة الأخيرة تظهر حينما شكا ليو في خطابه إلى ثيؤدوريت أسقف قورش أن ديسقوروس "لم يستثنِ (أحداً) من المضايقة الخاصة، حتى أنه حاول أن ينزل على رأسه (أي ليو) وقاحة غريبة لا تُصدق ولم يُسمع بها".[٨٢]

وقد جاء ذكر تلك القصة لأول مرة - كما ذكرنا - بواسطة الشماس ثيؤدور في يوم ١٣ أكتوبر، ثم صدرت كل الإشارات الأخرى بعد ذلك من تلك الرواية الأولى. ولكي نقيِّم (مدى صحة) الإدعاء الذي قدَّمه الشماس ثيؤدور عن هذا الموضوع، ينبغي علينا أن نتذكر حقيقة أنه في الجلسة الأولى للمجمع يوم ٨ أكتوبر، كان هناك بحث طويل وممتد في التهم الموجهة ضد بابا الإسكندرية، ولكن من المدهش أن أحداً لم يذكر في تلك الجلسة مسألة حرم البابا ليو بواسطة البابا ديسقوروس. وحتى عندما طالب ممثلو الإمبراطور من مندوبي روما أن يحددوا اتهامهم ضد البابا ديسقوروس لكي يبرروا طلبهم أن يتم استبعاده من المجمع، لم يظهروا أية دراية بتلك الحادثة الهامة. وأليس غريباً كذلك أن أحداً من جيران البابا ديسقوروس الشرقيين - بما فيهم الأعداء اللدودين له، وقبل الكل ستيفن أسقف أفسس الذي كان لديه مجلدات من تقارير الاتهام ضد البابا ديسقوروس - لم يعبِّر عن معرفته بتلك

---

[٨١] للاطلاع على هذا الخطاب انظر المرجع السابق صفحة ٤٧٦. وقد جاء فيه: "وإلى جانب كل هذه الأمور، فقد امتد جنونه (المقصود هنا البابا ديسقوروس) إلى أن طال حتى ذاك الذي عُهد إليه برعاية كرمة المخلص، ونعني بالطبع قداستكم، وخطط لحرم من انشغل فؤاده بتوحيد الكنيسة".

[٨٢] للاطلاع على الترجمة الإنجليزية للخطاب انظر: (N&PNF, sec. ser. vol. XII p. 72). وقد أشرنا إلى هذا في المرجع رقم ١١١ صفحة ٦٨.

القصة المزعوم حدوثها في مدينة ستيفن ذاتها، إلاّ بعد أن ذكرها ثيؤدور في دعواه؟.

ونعود إلى الاجتماع، حيث تمت قراءة دعاوى الأربعة رجال كما لم تسجيلها، [٨٣] وهنا قرر الحاضرون أن يرسلوا استدعاءً ثالثاً إلى البابا ديسقوروس[٨٤] ليردوا على النقاط التي أثارها (للمندوبين في الاستدعاء السابق) ويذكرون له حقيقة الدعاوى الجديدة. وكان المندوبون هذه المرة هم فراجيون (*Phragkion*) أسقف فيليبوبوليس (*Philippopolis*)، ولوسيان (*Lucian*) أسقف بيزا (*Byza*) ويوحنا (*John*) أسقف جرمانيكيا (*Germanicia in Cilicia*)، [٨٥] وكان يرافقهم الشماس بالاديوس (*Palladius*). وقد رد البابا ديسقوروس على هؤلاء الرجال بأنه غير قادر أن يذهب معهم إلى الاجتماع، وعندما ضغطوا عليه على أساس أن الدعاوى المقدمة ضده ستكون سبباً في حدوث فضيحة في الكنيسة وأن من واجبه أن يعلمها، أجابهم البابا ديسقوروس بأن الكنيسة الجامعة كانت بلا أية شائبة، وأضاف أيضاً "لأني أعرف كيف وصل الحال إلى انتقائي والانفراد بي (بدون الباقين)". [٨٦] فحاولوا ثانية أن يقنعوه ولكنه قال: "ما قلته، قد قلته؛ وأنا لا أستطيع أن أفعل أي شيء آخر".

---

[٨٣] كان كيد (*Kidd*) مع الرأي القائل بأن الاجتماع لم يسجل ملاحظة بهذه الدعاوي انظر:
(*History of the Church*, op. cit., vol. III, p. 320)
ولكن الحقيقة هي أن هذه الدعاوي قد قُرأت كلها وسُجلت، وأنه طلب من المتهم في الاستدعاء الثالث أن يرد على التهم الواردة فيها. انظر (ACO. II, i, p. 221: 70). والأكثر من هذا أن قصة حرم البابا ليو بواسطة البابا ديسقوروس قد خرجت من دعوى ثيؤدور.

[٨٤] للاطلاع على هذه الاستدعاءات انظر (ACO. II, i, pp. 221-223).

[٨٥] كان يوحنا أسقف جرمانيكيا مناصراً لنسطوريوس، وقد طالبه مجمع خلقيدونية في مناسبة لاحقة بإدانة نسطوريوس بالتحديد حتى لا يتم عزله. وقد لعب يوحنا بالفعل دوراً هاماً في ذلك المجمع.

[٨٦] انظر المرجع رقم ٦٤ صفحة ١٢٣. وتشير هذه الكلمات إلى أن البابا ديسقوروس لم يكن يكترث بأي قرار كان الاجتماع مزمعاً أن يتخذه ضده.

(ح) البابا ديسقوروس يُعزل:

عندما استلم الاجتماع تقرير المندوبين بعد عودتهم، توصل إلى أن البابا ديسقوروس يستحق العزل. وابتداءً من الوفد الروماني، تحدث أغلب الأعضاء معبرين عن آراءهم الشخصية، وقد تضمَّن حديث ممثلي البابا ليو في هذه المناسبة النقاط التالية:[٨٧] (١) أن ديسقوروس منح الشركة لنصيره أوطيخا بعد عزله قانونياً وقبل تبرئته بواسطة مجمع عام ٤٤٩م؛ (٢) أنه بينما نال الأساقفة الآخرون - الذين اشتركوا في مجمع عام ٤٤٩م - العفو من قبل الكرسي المقدس (الروماني) واستمروا في شركته، بقي ديسقوروس على عصيانه؛ (٣) أنه لم يسمح بقراءة طومس ليو في مجمع عام ٤٤٩م، وبالتالي انتشرت الفضيحة في الكنيسة؛ (٤) على الرغم من كل هذا، كان المجمع يريد أن يكون متسامحاً معه، ولكن ديسقوروس تجاوز حدود شره بحرمه لبابا روما؛ (٥) أنه لم يطع إستدعاءات المجمع له للحضور. وأكمل مندوبو روما كلامهم بأنه بناءً على هذه النقاط وكذلك على أساس 'جملة التعديات' التي ارتُكبت بواسطة ديسقوروس، فإن "ليو رئيس أساقفة روما الكلي الطوبى، قد جرده - بواسطتنا وبواسطة المجمع الحاضر - من كل كرامة الأسقفية، وفصله من كل وظيفة كهنوتية. وعلى ذلك يحكم هذا المجمع العظيم والمقدس بشروط القانون ضد المذكور آنفاً ديسقوروس".[٨٨]

---

٨٧ للاطلاع على حديث مندوبي روما انظر (ACO. II, i, pp. 224-25: 94). والحقيقة أن كل نقطة من النقاط التي ذُكرت تعتمد على قراءة مغلوطة للحقائق. وكان يوسابيوس أسقف دوريليم قد أكد في دعواه الثانية أن البابا ديسقورس كان 'مناصراً' لأوطيخا، وهذا هو ما كرره مندوبو روما في حديثهم هنا بدون أي برهان على صدق ما يدَّعوه. ونقطة أخرى نذكرها هنا، فمن الثابت أن ليو كان قد طالب بحذف على الأقل كل من جوفينال أسقف أورشليم وإفستاثيوس أسقف بريتوس مع البابا ديسقوروس من الذبتيخا يوم ١٣ أبريل عام ٤٥١م، ولذلك فهما لم يكونا في معية روما حتى وقت انعقاد مجمع خلقيدونية.

٨٨ كانت كلمات مندوبي روما واضحة جداً، فالبابا ديسقوروس قد عُزل ليس بواسطة مجمع الأساقفة، ولكن بواسطة بابا روما، والمجمع قام فقط بالتصديق على القرار الذي قد أعطي له من قبل رئيس الكنيسة الجامعة. ولم يعلق أحد داخل المجمع على هذه الادعاءات بعيدة الأثر.

وعقب حديث مندوبي روما، عبَّر أناتوليوس أسقف القسطنطينية[٨٩] ومعه مئة وواحد وتسعين رجلاً عن آرائهم موافقين على عزل البطريرك السكندري.[٩٠] وقد أعطى الاجتماع أيضاً حكمه التالي[٩١]:

من المجمع المسكوني العظيم والمقدس، الذي بنعمة الله وبأمر من .... أباطرتنا، والمجتمِع في خلقيدونية .... في مزار .... إلى ديسقوروس.

بسبب ازدراء القوانين المقدسة، واحتقارك لهذا المجمع المسكوني المقدس، حتى أنك - وبالإضافة للتعديات الأخرى التي أُدنت بسببها - رفضت أن تستجيب لثلاثة استدعاءات من هذا المجمع العظيم والمقدس، والتي قُدمت لك وفقاً للقوانين الإلهية حتى ترد على التهم الموجهة إليك:

لتعلم إذن، إنك في اليوم الثالث عشر من الشهر الحالي أكتوبر بواسطة المجمع المسكوني والمقدس قد عُزلت من أسقفيتك، وجُردت من كل رتبة كنسية.

وقد تم توصيل هذا الحكم إلى البابا ديسقوروس في حبسه.

وعندئذ كتب الاجتماع عدداً من الخطابات، واحداً إلى رجال الدين (الإكليروس) السكندريين في خلقيدونية، وآخراً إلى الإمبراطورين ماركيان وفالنتينيان، وخطاباً ثالثاً إلى الإمبراطورة بولخريا. كما أعطوا كذلك بياناً علنياً يخبر بأن البابا السكندري

---

[٨٩] للاطلاع على عبارة أناتوليوس انظر (ACO. II, i, p. 225: 95). وقد اتفق مع رأي مندوبي روما حيث قال، إنه أيضاً صدق على تمرير الحكم. وقد حدد التهمة بأن البابا ديسقوروس لم يلبِ دعوة المجمع.

[٩٠] للاطلاع على آراء الوفود الأخرى، انظر: المرجع السابق صفحة ٢٢٥-٢٣٠: ٩٦.

[٩١] للاطلاع على حكم المجمع انظر: المرجع السابق صفحة ٢٣٧-٢٣٨: ٩٩.

قد تم عزله. ولم يكن السبب الذي ذُكر في كل هذه المكاتبات ضد البابا ديسقوروس هو الهرطقة، وإنما التعدي على القوانين. واحتاج الحكم على البابا ديسقوروس بهذا الشكل - وبالرغم من أنه كان عمل جماعي - إلى التصديق عليه في جلسة المجمع الرسمية يوم ١٧ أكتوبر.

(ط) لماذا تم عزل البابا ديسقوروس؟

إن قصة عزل البابا ديسقوروس ليست واضحة تماماً فيما يتعلق بالسبب الذي يكمن وراء التعامل معه بهذا الشكل. والحقيقة أن البابا ديسقوروس كان قد لعب دوراً ثابتاً وغير متساهل في الجدال الخريستولوجي الذي دار في أيامه، ولذا فكل الأدلة المتوفرة عنه تتصل بتلك الخلفية، وبالتالي فإنها تُفسر على نحو ما بواسطة المنتقدين له، وعلى نحو آخر بواسطة المعجبين به.[٩٢] وهدفنا هنا ليس هو الدخول في هذه المسألة، ولكننا نريد أن نرى ماذا يمكن أن يكون السبب الذي دفع روما لأن تكون بهذه الصورة العدائية العنيفة تجاهه، والذي جعل كذلك السلطة الإمبراطورية في القسطنطينية تترك روما لتهين الجالس على كرسي الإسكندرية بهذا الشكل المخزي. ومن الواجب أن يكون التقييم الرسمي للبابا ديسقوروس في التقليد المحفوظ عند كلا القوتين (روما والقسطنطينية)، متوافقاً مع حكم المجمع الذي قام بعزله. ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أيضاً - كمصدر ثانوي - العبارات التي قيلت والخطابات التي كُتبت في ذلك الوقت لتبرير قرار العزل.

---

[٩٢] لم تُؤخذ هذه الحقيقة بالجدية الكافية من قبل الباحثين المؤيدين لخلقيدونية.

لقد ذكر الحُكم الذي أصدره الاجتماع خطأين ضد البابا ديسقوروس. الخطأ الأول هو " ازدراء القوانين المقدسة" و "احتقار المجمع"، ومن الواضح أن الأساس وراء هذه التهم هو رفض البابا ديسقوروس لإطاعة الإستدعاءات الثلاثة التي أُرسلت إليه. وكان البابا ديسقوروس قد ذكر نقطة هامة ومؤثرة عند قيامه بهذا التصرف، فبما أن يوسابيوس الذي كان قد قدَّم دعوى ضده في جلسة المجمع الأولى (٨ أكتوبر) قد قام مرة أخرى بتقديم دعوى ثانية، فإن هذه الأخيرة لابد وأن تحوي نفس النقاط الموجودة في الدعوى الأولى، وقد تم فحص هذه النقاط جميعها . بالرغم من عدم مناقشة أساس الموضوع . وأعطى ممثلو الإمبراطور حكمهم الذي يقضي بمسئولية ستة رجال من بينهم ديسقوروس عن هذه النقاط، فإذا كانت هناك الآن دعوى جديدة تحتوي على نفس التهم ومقدمة من نفس الشخص، فلابد وأن تكون مقدمة لكي تزيح جانباً القرار الأول، والذي كان هو نفسه محل تساؤل، فلذلك طلب ديسقوروس أثناء فحص دعوى يوسابيوس أن يكون ممثلو الإمبراطور والرجال الخمسة الذين أُدينوا معه حاضرين أيضاً. وهنا نتساءل: أليس من العسير تبرير هذا الموقف من خلال أي شكل من أشكال العدالة القديمة أو الحديثة؟. كما ينبغي أن نضيف أيضاً من جانبنا، أن الاجتماع (الجانبي) الذي أرسل إلى البابا ديسقوروس الإستدعاءات متخذاً اسم 'المجمع المسكوني المقدس'، كان يضم فقط أقل من نصف عدد الوفود الموجودة في خلقيدونية. وهكذا يتضح من كل هذه الحقائق أن الخطأ الأول الذي ذكره الاجتماع في حكمه ضد البابا ديسقوروس ليست له حجة على الإطلاق، والحقيقة أن اللوم هنا لا يقع على البابا ديسقوروس وإنما يقع بالفعل على الاجتماع نفسه.

أما الخطأ الثاني الذي جاء في حُكم العزل فكان "التعديات الأخرى الذي أُدنت بسببها" ولكن بدون ذكر لأي من هذه التعديات. والغريب حقاً أن اجتماعاً من الأساقفة لا يذكر بوضوح واحداً على الأقل من هذه التعديات. ألا يعني هذا - وبالرغم من أن الجانب الخلقيدوني حاول بعد انفضاض المجمع أن يؤكد أن هناك تهمةً قد أُثبتت ضد ديسقوروس - أن الاجتماع الذي اتخذ القرار لم يكن بالفعل على يقين تام من كلامه؟ وعلى أية حال، فإن الحقيقة التي ينبغي التسليم بها، أن الاجتماع الذي أخذ من التقليد الالتزام القانوني بإرسال ثلاثة إستدعاءات للمتهم، لم يأخذ أيضاً من التقليد الأمر الذي على نفس الأهمية وهو ضرورة إثبات تهمة محددة ضد الرجل الذي يُحكم عليه بالإدانة. ولم يكن البابا ديسقوروس هو الرجل الأول في التاريخ الذي يُحكم عليه غيابياً (*in absentia*)، فهناك على الأقل بولس السموساطي ونسطوريوس اللذين تم عزلهما بنفس الطريقة، ولكن في حالة كل منهما أخذ المجمع المختص أدلته من كتابات الرجل وأثبت تهمة محددة ضده، وحتى مجمع عام ٤٤٩م قام بشرح التهمة ضد كل من الرجال الذين أدانهم. وهذه هي العدالة التي لم يوفرها الإجتماع للبابا السكندري بواسطة مندوبي روما، وقد تم هذا في وقت كانت فيه مكانة الكرسي السكندري في الكنيسة لا تقل عن تلك التي لروما نفسها.

والحقيقة بالتالي أن كلا الخطأين اللذين ذكرهما الاجتماع في حكمه ضد البابا ديسقوروس لا يمكن التعويل أو الاستناد عليهما، لأنهما كانا في الواقع مجرد إتهامين مبهمين، أظهرا فقط أن مندوبي روما - وهم يتمتعون بالتأييد السياسي - قد نجحوا في حشد

المعارضين الشرقيين للبطريرك السكندري، وارتكبوا كلهم معاً هذه الجريمة الشنعاء.

ولازلنا حتى الآن لم نجب عن السؤال الخاص بالسبب وراء عزل البابا ديسقوروس، ولذلك سنقوم بالنظر في مصادر المعلومات الأخرى. ومن الملاحظ أن التهم الموجودة ضد البابا يسقوروس في تلك المصادر، تشير إما إلى مجمع عام ٤٤٩م أو إلى أفعاله الشخصية الخاصة.

والتهم التي تتعلق بمجمع عام ٤٤٩م هي: العنف وسوء التصرف، عدم الطاعة والهرطقة، عدم السماح بقراءة طومس ليو، وإدانة فلافيان وآخرين وتبرئة أوطيخا.[٩٣] وإذا تذكرنا حقيقة أن مجمع عام ٤٤٩م كان قد توصل إلى قراراته في ضوء موقفه اللاهوتي الذي يرى أن قانون إيمان نيقية حسبما فسره وأكده مجمع أفسس عام ٤٣١م - بما في ذلك التفسير السكندري لصيغة إعادة الوحدة - هو المقياس المعياري الصحيح (للأرثوذكسية)، فسندرك أن الأساس الذي بُنيت عليه هذه الادعاءات والتهم هو قراءة من جانب واحد للأحداث، وبالتالي لا يمكن التعويل عليه.

أما التهم الشخصية المحضة ضد البابا ديسقوروس فكانت ثلاثة تهم رئيسية: (١) أنه سمح لأوطيخا بالشركة حتى قبل مجمع عام ٤٤٩م؛ (٢) أنه حرم ليو بابا روما؛ (٣) أنه لم يذعن لإستدعاءات

---

[٩٣] كتب فرند أن البابا "ديسقوروس كان واحداً من الأشرار العظام في التاريخ الكنسي، ولكن هذا لم يكن هو ما ظهر به أمام معاصريه في وقت رسامته، أو حتى أمام المؤرخين اللاحقين". (*Frend*, op. cit., p. 28). وقد يكون الجزء الأول من العبارة صحيح بالنسبة للتقليد المؤيد لخلقيدونية وهو ما تم التشكيك فيه من قبل التقليد غير الخلقيدوني. وأضاف فرند أن "طبيعة ديسقوروس الانتقامية وطموحه المستبد وعدم تردده قد ورَّطه في خطأ خطير". (المرجع السابق صفحة ٢٨). ويعد هذا الرأي أيضاً هو نتيجة لقراءة أحادية الجانب للحقائق. أما زكريا الخطيب (من القرن السادس) فيصف البابا ديسقوروس بأنه "رجل مسالم ومتحمس، ولكن كان يعوزه استعداد كيرلس وثقته بنفسه".
(CSCO. vol. 83, Louvain, 1953 – Syriac – p. 147)

المجمع المسكوني الثلاثة.[٩٤] وكانت التهمتان الأخيرتان قد ذُكرتا قبلاً، أما الادعاء بأن البابا ديسقوروس قد سمح لأوطيخا بالشركة قبل تبرئته في مجمع عام ٤٤٩م، فقد ذُكر فقط في حكم مندوبي روما على البابا ديسقوروس، ونحن لدينا ثلاثة تعليقات على هذا الادعاء: (١) ماذا يعني مندوبو روما بالتحديد في هذا الادعاء؟ لأن كلمة الشركة مثلاً يمكن أن تعني إما الشركة الإفخارستية، أو الصداقة والمساندة؛ (٢) ومن الحقيقي أن البابا ديسقوروس والرجال القادة في مجمع عام ٤٤٩م قد ساندوا أوطيخا حتى قبل تبرئته رسمياً، أما إذا كان مندوبو روما يقصدون أن يؤكدوا أن البابا ديسقوروس قد منح أوطيخا الشركة بمعنى الاشتراك الإفخارستي،[٩٥] فالسؤال هو عن مصدر معلوماتهم تلك والذي يتعين التحقق منه في ضوء حقيقة أن لا أحد من جيران البابا ديسقوروس

---

[٩٤] كان خطاب مجمع خلقيدونية إلى ليو بابا روما قد ذكر عدة أمور ضد البابا ديسقوروس تتعلق بمجمع عام ٤٤٩م: (١) أنه عزل فلافيان ويوسابيوس وغيرهم من الأساقفة الأرثوذكس؛ (٢) أنه أعلن تبرئة أوطيخا من خلال الأصوات التي إغتصبها بالإرهاب؛ (٣) أنه تمادى فى جنونه وحرم ليو بابا روما؛ (٤) أنه رفض قبول طومس ليو، وبذلك يكون مقاوماً 'لكل عقائد الحق'؛ (٥) أنه ظل غير نادم (على أفعاله) حتى النهاية.
للإطلاع على الخطاب انظر: (ACO. II, i, pp. 475-477: 21) وللإطلاع على الترجمة الإنجليزية للخطاب انظر: (N&PNF, sec. ser. vol. XII)
وكان ليو قد أشار في عدد من خطاباته إلى تهم البابا ديسقوروس وهي: (١) أنه قد هيمن على مجمع ٤٤٩م، وفرض عليه قراراته العشوائية حيث أدان فلافيان ويوسابيوس وثيؤدوريت وآخرين، . وأعاد إعتبار أوطيخا رأس الهراطقة؛ (٢) أنه بسيطرته على المجمع بأسلوب طاغ ومستبد، لم يسمح بقرءاة الطومس الذى يحتوي على الإيمان الرسولى فى نقاوته الأصلية، وبالتالي أدخل في الكنيسة كثيراً من الارتباك؛ (٣) أنه في شره لم يستثن حتى البابا نفسه، بل تجرأ على حرم "رأسه" الخاص. وعلى مستوى الفكر اللاهوتي كان يتمسك بنفس موقف أوطيخا. (انظر خطابات ليو إلى الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني، وثيؤدوريت أسقف قورش، وإلى الإمبراطورة إفدوكسيا، وإلى رهبان فلسطين: (N&PNF, sec. ser. vol. XII)). وهذه التهم هي في الواقع تحريفات للحقائق اليقينية لا يمكن تصورها.

[٩٥] كان أغلب مؤرخي المجمع الذين تبنوا الموقف المؤيد لخلقيدونية قد أخذوا كلمة 'شركة' هنا بمعنى الشركة الإفخارستية، ولكن لم يظهر أي منهم وعيه بالمشكلة التي تثيرها.

الشرقيين ولا حتى الأربعة الرجال الذين من الإسكندرية، قد ذكر هذه الحادثة؛ (٣) إذا كان البابا ديسقوروس قد سمح بالحقيقة لأوطيخا بالشركة، فإنه يكون بالفعل مذنباً بكسره قانون الكنيسة، ولكن أيضاً ليو بابا روما يقع عليه نفس اللوم بصورة مساوية تماماً للبابا ديسقوروس، لأنه من الثابت والمسجل أن ليو قد أعاد ثيؤدوريت أسقف قورش الذي حرمه مجمع عام ٤٤٩م إلى رتبة الأسقفية حتى قبل قبوله ثانية في شركة الكنيسة بواسطة مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م،[96] ولكن يوجد فرق واحد بين البابا ديسقوروس والبابا ليو في هذا الأمر، فبينما تبرئة البابا ليو لثيؤدوريت هي حقيقة ثابتة لا تقبل النقاش، تظل مسألة سماح البابا ديسقوروس لأوطيخا بالشركة مجرد زعم وادعاء ضده. وهكذا نرى أنه حتى بالنسبة لتلك التهم الشخصية ضد البابا ديسقوروس، فإنه يظل من غير الممكن الاعتماد أو التعويل عليها.

وأمام هذه الحقيقة، يعتبر تقييم البابا ديسقوروس بواسطة أناتوليوس - والذي كان قد رشحه البابا ديسقوروس لكرسي القسطنطينية خلفاً لفلافيان - جدير بالملاحظة. وكان أناتوليوس قد أشار إلى مسألة إدانة البابا ديسقوروس في ثلاثة مناسبات: أولاً في يوم ١٣ أكتوبر، فبعد تأييده لمندوبي روما علق قائلاً إنه ينبغي

[96] في التقليد الراسخ للكنيسة أنذاك، هناك أساس وحيد يمكن لبابا روما أن يبني عليه إدعائه بالتفوق مركزه في تلك الأمور على بطريرك الإسكندرية، وهذا الأساس يوجد في قوانين سرديكا. ولكنهم في الحقيقة كانوا قد فوضوا أسقف روما لكي يجري فقط تحقيقاً في حالة الأسقف الذي لديه تظلم ضد قرار مجمع. انظر القوانين في:
(J. Stevenson , *Creeds , Councils and Controversies* , S.P.C.K ., 1966, pp. 18-22)
والحقيقة أنه لا يمكن تبرير تصرف البابا ليو في مسألة ثيؤدوريت إلا فقط في ضوء المزاعم الباباوية التى تعني أن البابا قد انتهز فرصة الجدال الخريسولوجى لكى يؤكد مزاعم (سلطة) كرسيه على الكنيسة.

معاقبة البابا ديسقوروس لأنه ازدرى بالاجتماع؛[٩٧] ثانياً في يوم ٢٢ أكتوبر حيث أعلن أناتوليوس أن البابا ديسقوروس لم يُحرم بسبب أي معتقد غير صحيح لديه، ولكن بسبب أنه حرم ليو بابا روما ولم يطع استدعاءات المجمع؛[٩٨] ثالثاً ذكر أناتوليوس في خطابه إلى ليو بابا روما بعد مجمع خلقيدونية، أن البابا ديسقوروس قد أُدين من أجل سلام الكنيسة. وهذه الجملة الأخيرة لأناتوليوس هي في غاية الأهمية، لأنها تُظهر كيف وافق بطريرك القسطنطينية - ومن الممكن أن يكون هناك رجال آخرون مثله - على إدانة البابا ديسقوروس، الذي يعتبره لا هرطوقي ولا شخص مدان شرعياً بأية تهمة أخرى. وقد يكونوا قد فعلوا ذلك إزاء سياسة إمبراطورية لتوحيد الكنيسة، والسلام في الكنيسة في ذلك الوقت كان مرتبطاً تماماً بقبول طومس ليو، وقد قبل الشرقيون - أصحاب المنهج السكندري في التفكير - هذا الطومس، بالرغم من تحفظاتهم الشديدة عليه، وكان هذا بالتأكيد هو ما فعله أناتوليوس نفسه بعد اعتلاء بولخريا وماركيان السلطة مباشرة.

أما البابا ديسقوروس فلم يُعطى على الإطلاق أي فرصة لكي يرى هل يمكنه أن يستوعب هذا الطومس بهذه الطريقة أم لا، وكان هذا سببه شيء واحد وهو أن ليو اعتبره عدواً من البداية، وبدون حتى المحاولة لأن يعرف وجهة نظره. وعلى سبيل المثال، أرسل ليو نسخاً من هذا الطومس إلى أشخاص متنوعين في الشرق، ولكنه لم يهتم على الإطلاق أن يبعث بواحدة أيضاً إلى البطريرك

[٩٧] انظر المرجع ٨٨ في صفحة ١٣٤.

[٩٨] انظر المرجع ٧٩ في صفحة ١٣١ والمرجع ٢٣ في صفحة ١٥٧.

السكندري.[٩٩] كما أنه في نفس السياق، قام بحرم البابا ديسقوروس قبل مجمع خلقيدونية بستة أشهر على الأقل، وهذا يبين أن البابا ديسقوروس كان عادلاً مع البابا ليو أكثر مما كان البابا ليو معه، لأنه قد زُعم أن البطريرك السكندري قد حرم بابا روما قبل مجمع خلقيدونية بأقل من شهر فقط. ومن هنا ينبغي علينا أن نضع هذا الموقف ومثله من المواقف الأخرى في الاعتبار، عند التعامل مع مسألة البابا ديسقوروس.

وفي الواقع كان هناك سبباً واحداً لكراهية وعداوة روما للبابا السكندري، وهو بالتحديد أنه رفض أن يوقع على طومس ليو وتمسك بموقفه هذا حتى النهاية. وفي الوقت الذي استطاعت فيه روما أن تُملي إرادتها على السلطة الإمبراطورية في القسطنطينية، انتهزت الفرصة لتسحق الشخص المعارض لها من خلال مجمع خلقيدونية. وبالوصول إلى هذه النهاية يكون البابا ليو وممثلوه في المجمع، قد ارتكبوا بالفعل تقريباً كل الذنوب التي ادعى مجمع خلقيدونية والمؤرخون الخلقيدونيون أن البابا ديسقوروس كان قد اقترفها.

---

٩٩ لقد أشار البعض مثل جريلماير إلى حقيقة وجود قصور في التواصل بين روما والإسكندرية. وكان يتمسك ومعه شارلز موللر بأن روما علمت بأمر حروم ق. كيرلس فقط في عام ٥١٩م وليس قبل ذلك. انظر:

(essay on 'Le Chalcedonisme et le neochalcedonisme en orient de 451 a la fin du VI siecle' in *Das Konziel von Chalkedon, op, cit.*, vol. I , p. 645)

وهذا في الحقيقة ما يدعو إلى الارتباك، فالقول بأن روما قد أخذت المبادرة لسحق البطريرك السكندري دون أن تكون مدركة للموقف اللاهوتي للتقليد السكندري، هو أمر لا يمكن تصديقه. والواقع أن بابا روما قد زعم أنه شاهد على فكر المسيح الذي ورثه بطرس الرسول، ولكننا لم نجد مجرد لمحة بسيطة من هذا الفكر تنعكس في ردود أفعال ليو في هذا النزاع. وبالتأكيد أضاع ليو فرصة عظيمة لكي يثبت نوعاً فائقاً من الحساسية تجاه هذه الأمور - يعلو على كيرلس أو ديسقورس - ويتوافق مع مزاعمه.

الفصل الثالث

قَرَارَاتُ مَجْمَعِ خَلْقِيدُونِيَةَ المُتَّصِلَةِ بِالإِيمَانِ

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

بعد عملية عزل البابا ديسقوروس التي تمت في اجتماع يوم ١٣ أكتوبر عام ٤٥١م، اتخذ المجمع قرارين لهما صلة بالإيمان، فمن ناحية أعلن المجمع طومس ليو كوثيقة (رسمية) للإيمان، ومن ناحية أخرى قدَّم المجمع تعريفاً (صيغة) للإيمان. ولكن الحاضرون في المجمع لم يتقبلوا أياً من هذين القرارين بصورة تلقائية ولا بشكل مطلق، فعلى سبيل المثال رغم أنه قد تم الإعلان عن قبول طومس ليو يوم ١٧ أكتوبر بعد أن وقَّع عليه أعضاء المجمع بصورة شخصية، إلا أن كثير من الشرقيين كانوا قد وافقوا على ذلك الطومس فقط كتساهل (أو تنازل) من أجل بابا روما الذي تسانده السلطة الإمبراطورية. وكذلك الحال أيضاً مع تعريف الإيمان الخلقيدوني، فقد تمت صياغته بعد عراك عنيف بالكلمات بين فريقين مختلفين في المجمع، وصيغ في صورته النهائية بالشكل الذي يسمح للحاضرين الذين ينتمون للتقاليد الثلاثة الموجودة في الكنيسة - وهي التقليد السكندري والأنطاكي والغربي - أن يفسروه بطرق مختلفة.

وكانت السلطة الإمبراطورية - كما رأينا - تسيطر على مجمع خلقيدونية من خلال ممثلي الإمبراطور من ناحية، ومن خلال مندوبي روما من الناحية الأخرى، ولكن الاثنان بالرغم من ذلك لم يكونا على اتفاق كامل في جميع الأمور. فبينما كان مندوبو روما مهتمين بأن يثبتوا أن البابا - بكونه الرأس الأعلى للكنيسة قاطبة - قد أعطى المجمع الأساس العقائدي القياسي له، فإن ممثلو الإمبراطور كان لهم خطط أخرى لتنفيذها من خلال المجمع. ولذلك عندما كان مندوبو روما يتكلمون بعبارات تعتمد على أقوال البابا، كان ممثلو الإمبراطور يصمتون بتحفظ، ولكن عندما لاحت لهم

الفرصة، أخذوا المبادرة من أجل تبني تعريف للإيمان من خلال السلطة المجمعية - متجاهلين في ذلك تماماً رغبة المجمع كله، بما فيهم أيضاً مندوبي روما - ومن أجل إجازة قرار يتعلق بكرسي القسطنطينية. وقد سعى الإمبراطور والإمبراطورة، من خلال هذين القرارين (تعريف الإيمان والقرار الخاص بكرسي القسطنطينية) إلى الوصول إلى وحدة العالم المسيحي الشرقي تحت رعاية كرسي القسطنطينية، ولكن بدون قطع العلاقات الودية مع روما.

٢. قبول طومس ليو بواسطة المجمع:

بعد الاجتماع الجانبي الملتف يوم ١٣ أكتوبر، عقد المجمع جلسته العادية يوم ١٧ أكتوبر، وقد افتتح ممثلو الإمبراطور الجلسة بتذكير الحاضرين بالقرارات التي تم اتخاذها في الجلستين الأولى (٨ أكتوبر) والثانية (١٠ أكتوبر).[1] ولكن لم تُذكر كلمة واحدة عن اجتماع يوم ١٣ أكتوبر، ولم تُقرأ حتى وقائعه.[2]

وذكر ممثلو الإمبراطور أنهم كانوا قد طلبوا من الوفود التي كانت لا تزال لديها شكوك حول طومس ليو أن يتقابلوا مع أناتوليوس ويصلوا إلى فكر مشترك، وهنا سأل ممثلو الإمبراطور أن يخبروهم عما حدث فيما يخص هذا الأمر. وأجاب باسكاسينوس عن ذلك بقوله إن إيمان نيقية قد تم التأكيد عليه في مجمع القسطنطينية، وكذلك تم التصديق على نفس الإيمان ثانية بواسطة مجمع أفسس في حرم نسطوريوس، وفي ضوء هذا الإيمان استبعد

---

[1] ACO. II, i, p. 288: 2-3.

[2] هذه واحدة من الحقائق التي تجعل كاتب هذه الدراسة غير قادر على موافقة شفارتز في وضع محاضر اجتماع يوم ١٣ أكتوبر قبل محاضر جلسة يوم ١٠ أكتوبر.

ليو الآن نسطوريوس وأوطيخا مرة واحدة.[٣] وعندئذ هتف المجمع: "كلنا نؤمن بذلك (الإيمان)، وكلنا اعتمدنا عليه؛ وهكذا نحن نمارس التعميد. هذا ما آمنا به؛ وهذا ما نؤمن به".[٤]

وكان ممثلو الإمبراطور في غاية الرضا، وقد أمروا الأساقفة أن يتقدموا ويقولوا أمام الإنجيل الذي في الوسط، بأنهم يقروا بالإيمان الذي يتوافق مع قانون نيقية، والقسطنطينية، وطومس ليو.[٥] وابتداءً من أناتوليوس أسقف القسطنطينية، وبعده مندوبو روما، ثم مكسيموس أسقف أنطاكيا، عبَّر مئة وثمان وخمسون رجلاً عن قبولهم لطومس ليو بأحاديث قصيرة.[٦] وكان من بين هؤلاء، أساقفة إيليريكم وفلسطين بما فيهم أتيكوس أسقف نيكوبوليس (*Atticus of Nicopolis*) الذي كانت له يوم ١٠ أكتوبر شكوك حول سلامة الفكر اللاهوتي للطومس. وقال أساقفة إيليريكم: "نحن نتمسك بالإيمان المخلص الذي للثلاثمائة والثمانية عشر، (الذين اجتمعوا في نيقية عام ٣٢٥م) والذي قد أكد عليه المئة والخمسون (الذين اجتمعوا في القسطنطينية عام ٣٨١م)، ونفس هذا الإيمان تم التصديق عليه بواسطة مجمع أفسس عام ٤٣١م. وفيما يخص طومس ليو، فقد زالت شكوكنا بواسطة باسكاسينوس ولوسنتيوس عندما تقابلنا مع أناتوليوس. ونحن نؤمن أن يسوع المسيح المولود من القديسة العذراء 'والدة الإله'، له في ذاته الألوهة والبشرية متحدتين بغير اختلاط ولا تغيير ولا انفصال. ونحن إذ نرى

[٣] المرجع السابق صفحة ٢٨٨: ٤-٥.

[٤] المرجع السابق صفحة ٢٨٩: ٧.

[٥] المرجع السابق صفحة ٢٨٩-٩٠: ٨. كان ممثلو الإمبراطور يحاولون التأكد من أن الأساقفة مخلصين بالفعل في قبولهم للطومس. وهذا ما يكشف في الحقيقة مدى حساسية الموقف، وكيف أحسن الموظفون المدنيون في الحكومة البيزنطية التعامل معه.

[٦] المرجع السابق صفحة ٢٩٠-٣٠٥.

أن رسالة البابا ليو تتفق مع هذا الإيمان، فإننا نقر بها".[٧] وقدَّم أساقفة فلسطين كذلك عبارات مشابهة وعبروا عن قبولهم للطومس. وعندما أفاد المئة والثمان والخمسون رجلاً بقبولهم للطومس، سأل ممثلو الإمبراطور بقية المجمع أن يعبروا عن رأيهم بالهتاف، ففعلوا ذلك. وبهذه الطريقة تم إعلان قبول مجمع خلقيدونية لرسالة البابا ليو العقائدية يوم ١٧ أكتوبر عام ٤٥١م، وذلك بعد مدة طويلة من الصراع والجهود المتنوعة منذ أن صدرت هذه الرسالة عام ٤٤٩م.

وتظهر العبارات التي قدَّمها كل من أساقفة إيليريكم وفلسطين، أنهم لم يقبلوا الطومس بكونه في الواقع اعتراف ضروري بالإيمان، ولكن ببساطة بكونه إعلان (مجاهرة) بالإيمان يمكنهم - في ضوء تأكيدات مندوبي روما لهم - أن يقبلوه،[٨] وهذا في الحقيقة أمر في غاية الأهمية لأن أساقفة إيليريكم، كما سنرى، كانوا لا يزالون لديهم شكوكاً عنيفة حول هذا الطومس.[٩]

٣. العفو عن الخمسة رجال، ورفض البابا ديسقوروس:

وفور الموافقة على الطومس، طالب المجمع بإعادة قبول الخمسة رجال الذين أُدينوا مع البابا ديسقوروس، وصرخ المجمع: "ليعود الآباء إلى المجمع، ليرجع أولئك الذين لهم نفس الإيمان إلى المجمع؛ ليعود أولئك الذين وقَّعوا إلى المجمع. ليحيا الإمبراطور لسنوات عديدة،

---

[٧] المرجع السابق صفحة ٢٩٨: ٩ (٩٨).

[٨] من المثير للاهتمام أن نذكر أن كلاً من مندوبي روما وأساقفة إيليريكم قد اعتبروا أن الطومس يتوافق مع قانوني إيمان نيقية والقسطنطينية ومع قرارات مجمع عام ٤٣١م. وبالرغم من أن البابا ديسقوروس كان يرى أن إيمان الكنيسة يكمن في قانون نيقية حسبما أكده مجمع أفسس عام ٤٣١م (كما أنه لم يكن يعترض على قانون مجمع القسطنطينية)، لكن بالنسبة له لم يكن الطومس يتوافق مع ذلك. إذاً فالمشكلة كانت تكمن في الطومس.

[٩] انظر صفحة ١٥٨.

ليعود الخمسة الذين وقّعوا إلى المجمع. إنهم يؤمنون كما يؤمن ليو".[١٠] ومن الواضح أن الأساس الذي بنى عليه الحاضرون طلبهم بإعادة الرجال الخمسة لم يكن أنه قد تم العفو عنهم، واستمروا في الشركة غير المنفصلة مع أسقف روما،[١١] . كما قال مندوبو روما في حكمهم على البابا ديسقوروس . ولكن هو أنهم قاموا بين يوم ١٠ أكتوبر و١٧ أكتوبر بالتوقيع على طومس ليو .

وأجاب ممثلو الإمبراطور على طلب المجمع، أنهم قد أحالوا قضية الرجال المدانين إلى الإمبراطور، وأنهم في انتظار رده. ومع ذلك أضافوا بقولهم: "إن حرمكم لديسقوروس لم يُخبر به الإمبراطور ولا نحن. وبالنسبة لأولئك الرجال الخمسة الذين ترفعون دعوى من أجلهم، وفيما يخص كل الأمور التي تُصنع في المجمع المقدس، فستكون تلك مسئولية أمام الله".[١٢] وقد أخذ الأساقفة كلام ممثلي

---

[١٠] المرجع السابق صفحة ٣٠٥: ١١.

[١١] انظر صفحة ١٣٤.

[١٢] المرجع السابق صفحة ٣٠٥: ١٢. اعتبر هيفلي أن عبارة ممثلي الإمبراطور هي بمثابة تحذير للأساقفة بأنهم ينبغي أن يتحملوا مسئولية الخمسة رجال. وفي الواقع أنه اقتبس من مانسي (*Mansi*) الفقرة التالية: "لقد كتبنا عن هؤلاء الخمسة للإمبراطور، ونحن في انتظار تعليماته. ومع ذلك فأنتم مسئولون أمام الله عن أولئك الرجال الذين توسطتم لهم كما أنكم مسئولون عن جميع وقائع هذا المجمع" انظر:

(Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church*, Eng. tr., T & T. Clark, 1833, vol. 111, p. 332)

وعلى الرغم من أن هيفلي يذكر مرجع محدد لتلك الفقرة، إلا أنها غير موجودة في أي مكان آخر سواء في مانسي أو شفارتز. وكل منهما يذكر فقرة من المحتمل أن تكون قد تحورت عن الأصل اليوناني على هذا النحو: "لقد طلبنا من الإمبراطور المقدس والخائف الله نيابة عنهم (أي عن الخمسة رجال)، ونحن في انتظار رده. ولكن أمر عزلكم لديسقورس فلم يكن معروفاً لا عند الإمبراطور، ولا عندنا. أما بخصوص هؤلاء الخمسة الذين قدمتم الالتماس لأجلهم، وكذلك بخصوص كل الأمور التي حدثت في المجمع المقدس، فستكون مسئولية أمام الله". وبهذه العبارة يكون ممثلو الإمبراطور قد تهربوا من المسئولية تجاه هذا القرار وتجاه طلب العفو عن الرجال الخمسة بدون البطريرك السكندري. وتعد تلك العبارة برهاناً قاطعاً على أن السلطة الإمبراطورية كانت تريد فقط توحيد الأحزاب التي داخل الكنيسة.

الإمبراطور بمثابة اعتراض، لذا أجابوا بقولهم: "لقد تخلى الله عن ديسقوروس؛ وقد أُدين ديسقوروس بعدل؛ لقد خذل المسيح ديسقوروس." [١٣] وهكذا صدَّق المجمع على الحكم الذي صدر ضد بطريرك الإسكندرية، فحيث إن الأساقفة كانوا في جانب الله، والعدل، والمسيح، فلم يكن بإمكانهم أن يفعلوا شيئاً لرجل قد تخلى عنه كل هؤلاء.

٤. التعامل مع الأساقفة المصريين:

وتمت الموافقة على طلب المجمع بإعادة قبول الخمسة رجال بعد ساعات قليلة، حيث أرسل الإمبراطور كلمته بإجازة هذا التصرف، وجاء هؤلاء الرجال إلى المجمع وسط تهليل عظيم من قبل الوفود.

وهنا وجد المصريون أنفسهم في موقف دقيق ومعقد للغاية، ورأوا بكونهم مساعدين للبطريرك المعزول أن الكنيسة في مصر لن تقبل قرارات المجمع، ولذا قدَّموا التماساً [١٤] يطلبون فيه إبعادهم عن أمور المجمع. وكان هذا الالتماس يحتوي على تصريح بالإيمان، وفي نهايته يسألون المجمع أن يعفيهم من تأييد أو رفض قرارات المجمع ووقع على الالتماس ثلاثة عشر أسقفاً من مصر، ولم يتضمَّن هذا التصريح اسم أوطيخا بين الهراطقة المستبعدين، ولم يعبِّر كذلك عن قبوله لطومس ليو.

---

[13] ACO. II, i, p. 305: 13.
ويعد هذا برهاناً إضافياً على أن هيفلي قد أخطأ في قراءته لعبارة ممثلي الإمبراطور.

[١٤] للإطلاع على الالتماس انظر المرجع السابق صفحة ٣٠٦: ٢٥. وقد قالوا في اعتراف إيمانهم: "لقد تسلمنا الإيمان الأرثوذكسي منذ البداية من آبائنا القديسين الممتلئين بالروح، وهم مرقص الإنجيلي، وبطرس الشهيد، وآبائنا القديسين أثناسيوس وثيؤفيلس وكيرلس. ونحن نتبرأ من جميع الهرطقات الخاصة بأريوس وإفنوميوس والمانيين ونسطوريوس وأولئك الذين يقولون أن جسد ربنا كان من السماء وليس من القديسة العذراء مريم والدة الإله (ثيؤطوكس). كما أننا نعترف أنه (أي المسيح) كان مثلنا في كل شيء ماعدا الخطية. ومن ثم فنحن نرفض جميع الهرطقات، ونتمسك بالإيمان الجامع".

وأصر الأساقفة القادة في المجمع الواحد تلو الآخر، بأنه يجب أن يحرم الأساقفة المصريون أوطيخا بالاسم، وأن يؤيدوا طومس ليو. وحاول المصريون رغم ذلك التملص من الأمر، ولكن أساقفة المجمع صرخوا متهمين إياهم بأنهم أوطيخيين، وبعد حديث ممتد جداً قال المصريون: "ليكن أوطيخا محروماً، وكل من يؤمن مثله". أما بخصوص طومس ليو، فقد أوضح المصريون أنه لا يمكنهم قبوله بدون وجود رئيس أساقفتهم معهم. ولم يرضى المجمع بهذا الكلام، وبذل مع المصريين جهوداً كبيرة لانتزاع موافقتهم على الوثيقة، فأعاد المصريون كلامهم مرة ثانية أنهم لا يستطيعون فعل هذا إلاّ في وجود رئيس أساقفتهم معهم. ولم يقبل المجمع هذه الحجة، فرد المصريون بأن الإيمان المتضمَّن في اعترافهم الذي قدَّموه هو أرثوذكسي، فلم يكف المجمع عن محاولته، بل صاح واحد من أعضائه قائلاً إن المجمع المسكوني أكبر من رئيس أساقفة مصر، ولذلك ينبغي على المصريين أن يطيعوا المجمع. وهنا بدأ المصريون يسألون الرحمة قائلين: "سوف نُقتل عندما نعود إلى بلدنا"، فرد عليهم المجمع بحسم: "كونوا شهداء لأجل الإيمان"، أما المصريون فقالوا: "سوف نموت عند أقدامكم، ولكن ليس في مصر".

وفي النهاية، أمر ممثلو الإمبراطور - وهم موظفو الحكومة البيزنطية المدنيون - أن يؤجل توقيع الأساقفة المصريين على الطومس إلى أن يُعين رئيس أساقفة لمصر. ولم يقتنع باسكاسينوس مندوب روما بهذا القرار، وطالب أن يُمنح لهم هذا الامتياز (التأجيل) بشرط ألاّ يُسمح لهم بمغادرة المدينة إلاّ فقط بعد التوقيع على الطومس، ولكن ممثلو الإمبراطور أعادوا تلاوة قرارهم كما هو. وكان مجمع خلقيدونية يريد بهذه الطريقة أن يثبِّت مبدأ أن قبول طومس ليو هو أمر لا مفر منه

للعضوية داخل الكنيسة، ولكن أساقفة مصر أوضحوا أنه من غير المحتمل للكنيسة في بلدهم أن تقبل تلك الوثيقة.[١٥]

٥. المجمع يتبنى صيغة للإيمان:

وبعد نجاح السياسة الإمبراطورية في انتزاع موافقة المجمع على طومس ليو، كانت هناك خطة أخرى أيضاً لدى الإمبراطورين (ماركيان وبولخِريا) لكي يجعلا المجمع يقر صيغة عقائدية يتم بواسطتها توحيد الكنيسة في الشرق تحت القيادة العليا لكرسي القسطنطينية. ورغم أنه في ١٠ أكتوبر كان الأساقفة مجمعين عملياً على معارضة فكرة صياغة تعريف (جديد) للإيمان، لكن ممثلو الإمبراطور أصروا على ذلك، ولهذا حضر الأساقفة الشرقيون في جلسة يوم ٢٢ أكتوبر ومعهم مسودة صياغة لإقرارها من المجمع.

(أ) توتر الموقف:

وبمجرد أن بدأ الاجتماع (٢٢ أكتوبر)، حتى شرع الشماس أسكلبيادس (*Asclepiades*) في قراءة مسوّدة تعريف الإيمان (التي أحضرها الأساقفة الشرقيون)، وحيث إن هذه الوثيقة غير موجودة الآن فلا نستطيع أن نتحقق من محتوياتها على وجه الدقة، ولكن على الرغم من ذلك يمكننا من خلال الجدال الذي دار بعد قراءتها أن نستنتج: أنها لم تكن تحتوي على عبارة الأنطاكيين "طبيعتين بعد الإتحاد" ولا على عبارة "في طبيعتين" التي في طومس ليو، ولكنها كانت تحتوي فقط على عبارة البابا ديسقوروس "من طبيعتين"؛ كما

---

[١٥] للإطلاع على الجزء الخاص بالأساقفة المصريين في المجمع، انظر المرجع السابق صفحة ٣٠٦-٣١٠: ٢٦٢.

إنها لم تستخدم كذلك مصطلح ’ثيؤطوكس‘ في الإشارة إلى العذراء مريم؛ ومن الواضح أيضاً أن الأساقفة الذين أقروا تعريف الإيمان الثاني أوضحوا أنهم كانوا يريدون أن يستقروا على الأول.

وعندما انتهت قراءة المسوّدة، اعترض يوحنا أسقف جرمانيكيا (*Germanicia*) على إقرارها،[١٦] وهنا تقدَّم أناتوليوس محاولاً أن يدفع الموضوع وسأل المجمع قائلاً: "هل هذا التعريف يرضيكم؟"، وفي الحال رد الأساقفة باستثناء مندوبي روما وبعض الشرقيين بأنه تعريف مقبول، وأنهم يريدون إقراره،[١٧] وسأل أناتوليوس ثانية: "هل هذا التعريف أرضاكم جميعاً بالأمس؟"، فرد عليه الأساقفة بالإيجاب الشديد، وأضافوا أنه ينبغي إقرار مسوّدة الصيغة بدون أي حذف، ولكن مع إدخال مصطلح ’ثيؤطوكس‘ في الإشارة إلى العذراء مريم.[١٨]

وأحس مندوبو روما بخيبة أمل شديدة، فوجهوا كلامهم إلى ممثلو الإمبراطور قائلين: "إذا كانوا لا يتفقون مع الرجل الرسولي، كلي الطوبى رئيس الأساقفة ليو، فاسمح لنا أن نقدِّم استقالتنا

---

[١٦] المرجع السابق صفحة ٣١٩: ٤. قال يوحنا أسقف جرمانيكيا: "لم يوضع التعريف بشكل جيد ويحتاج أن يكون صحيحاً". للرجوع إلى تعليقنا على يوحنا انظر المرجع رقم ٨٥ صفحة ١٣٣.

[١٧] المرجع السابق صفحة ٣١٩: ٦. صاح الأساقفة: " التعريف يستوفي كل شيء؛ هذا هو إيمان الآباء. ومن لديه فكر آخر فهو هرطوقي، وإذا فكر أي شخص على نحو مختلف فليكن محروماً (أناثيما). ليُطرد النساطرة. هذا التعريف يستوفي كل شيء. ومن لا يدين نسطوريوس فليطرد من هذا المجمع."

[١٨] المرجع السابق صفحة ٣١٩: ٧-٨. يبدو أن الأساقفة الذين وقعوا على الطومس كانوا قد اجتمعوا في اليوم السابق على هذه الجلسة، حيث قاموا بإعداد المسودة عازمين على الضغط على المجمع للتصديق عليها في اليوم التالي.

رسمياً لكي نعود (إلى بلادنا) ويكتمل المجمع".[١٩] وكان هذا بالفعل تهديداً لم يكن ممثلو الإمبراطور يسمحون بحدوثه دون تدخل، فاقترحوا تعيين لجنة تقوم بوضع صياغةٍ ثانيةٍ، ولكن المجمع لم يذعن لهذا الاقتراح وهتف قائلاً: "إن تعريف الإيمان هذا قد أرضى كل واحد، وهذه الكلمات هي إلى الإمبراطور، هذا هو تعريف الأرثوذكس".[٢٠] وعندئذ صعد يوحنا أسقف جرمانيكيا إلى ممثلي الإمبراطور ليحدثهم حديثاً خاصاً، وهنا فقد المجمع طول أناته وهو يرى هذا المشهد وعبَّر الأساقفة بحرية عن معارضتهم الشديدة لنسطوريوس، الذي يعتقدون أن يوحنا كان يؤيده.[٢١] وبدأ ممثلو الإمبراطور يجادلون الأساقفة قائلين: "لقد قال ديسقوروس إنه تم عزل فلافيان لأنه كان قد أقرّ بطبيعتين؛ وتعريف الإيمان هذا يتضمن عبارة 'من طبيعتين' (التي قالها ديسقوروس)"،[٢٢] وهنا كانت لدى أناتوليوس إجابة سريعة حيث قال لهم إن ديسقوروس لم

---

[١٩] لقد وضحت هنا وجهة نظر روما في النزاع الدائر، فالأمر ليس أن المجمع ينبغي عليه أن يقوم بصياغة الإيمان في ضوء التقليد الراسخ، ولكنه يتعين عليه أن يتبنى وجهة النظر اللاهوتية التي قالها البابا سواء كانت تتفق مع التقليد أو لا.

[٢٠] المرجع السابق صفحة ٣١٩: ١١. كان موضوع تعيين لجنة (تقوم بصياغة ثانية) هي من اقتراح الأباطرة.

[٢١] المرجع السابق صفحة ٣١٩: ١٢. صرخ الأساقفة: "فليُطرد النساطرة، فليُطرد المحاربون ضد الله. التعريف الذي وضع بالأمس يرضي كل واحد. الإمبراطور أرثوذكسي والإمبراطورة أرثوذكسية وقد قامت الإمبراطورة بإبعاد نسطوريوس. وممثلو الإمبراطور هم أيضاً أرثوذكس. فلتحيا الإمبراطورة، وليحيا الإمبراطور وليحيا ممثلو الإمبراطور. نحن نريد أن نوقع على التعريف وهو فوق البشائر (الإنجيل). هذا التعريف يرضي كل واحد. فلتأمروا بتوقيع هذا التعريف. ويجب ألا يُسمح بأي حذف في هذا التعريف. ومن لا يوقع على هذا التعريف فهو هرطوقي. والقديسة مريم هي والدة الإله (ثيؤطوكس)، ومن لا يفكر على هذا النحو فهو هرطوقي... الروح القدس هو الذي أملى هذا التعريف، ومن لا يوقع عليه فهو هرطوقي. مريم هي والدة الإله (ثيؤطوكس)؛ فليوضع هذا في التعريف. وليُطرد النساطرة. المسيح هو الله."

[٢٢] كانت حجة ممثلي الإمبراطور هي، أنه بينما كان ديسقوروس يعارض عبارة "طبيعتين بعد الإتحاد"، كان يصر على "من طبيعتين". وكانت مسودة الأساقفة تحتوي فقط على "من طبيعتين"، ولذلك فإن عزل ديسقوروس كان غير مبرر.

يُحرم بسبب أمر يتعلق بالإيمان، ولذلك فليس من الخطأ في شيء أن نحتفظ بالموقف الذي أكده هو!"[٢٣]

وجادل ممثلو الإمبراطور ثانية قائلين: "ألم تقبلوا رسالة رئيس الأساقفة ليو؟"، فأجابهم الأساقفة: "نعم، لقد قبلناها وصدَّقنا عليها"، فاستمر ممثلو الإمبراطور: "ولكن ما كانت تحتويه ليس موجوداً في هذا التعريف الحالي". ورغم أن هذه النقطة كانت منطقية تماماً، إلاّ إن الأساقفة لم يكونوا يريدون أن يستسلموا (ويقوموا بصياغة تعريف ثانٍ)، فصاحوا قائلين: "لا ينبغي صياغة تعريف آخر، لن يتخلى أحد عن هذا التعريف"، وأضاف الأساقفة بعنف بما فيهم يوسابيوس أسقف دوريليم ألد أعداء البابا ديسقوروس: "لن يتم عمل تعريف آخر". وقام الأساقفة بالإجابة على النقطة التي أثارها ممثلو الإمبراطور فقالوا" لقد أكد التعريف على الرسالة (التي لبابا روما). إن رئيس الأساقفة ليو يؤمن كما نؤمن نحن. لنوقع على تعريف الإيمان؛ هذا التعريف هو للجميع. لقد أقر ليو بتعليم كيرلس؛ إن كولستين (*Coelestine*) وكيرلس قد أكدا الإيمان؛ زيستوس (*Xystus*) وكيرلس قد أكدا الإيمان. معمودية واحدة، رب واحد، إيمان واحد. أزيلوا ما يشوب هذا التعريف".[٢٤] وكانت النقطة التي أكدها الأساقفة هنا في غاية الوضوح، فقد كانت مسودة تعريف الإيمان تتضمن أن طومس ليو هو وثيقة مقبولة، ولذلك كانوا يتوقعون من ليو نفس التصرف بإقراره أرثوذكسية وثيقتهم، وكان هذا يعني بالتأكيد أن الأساقفة الشرقيين لم يقبلوا الطومس كمقياسهم العقائدي.

[٢٣] انظر صفحة ١٣١. للإطلاع على العبارة الكاملة انظر المرجع رقم ٨٠ صفحة ١٣١.

[24] ACO. II, i, p. 320: 20.

وهنا وبالاعتماد على قوة التفويض الإمبراطوري، حاول ممثلو الإمبراطور إقناع الأساقفة بالموافقة على تعيين لجنة لإعداد صيغة تعريف جديد للإيمان غير التعريف الأول، ولكن لم تأتِ هذه المحاولة بنتائجها المرجوة، حيث صاح الأساقفة: "ليعش الإمبراطور لسنين عديدة، فإما أن يُقبل هذا التعريف، أو أننا سنرحل". وقد وجَّه سِسروبيوس (*Cecropius*) أسقف سيباستوبوليس - وهو أحد الرجال الذين ذهبوا في المرة الثانية لاستدعاء البابا ديسقوروس يوم ١٣ أكتوبر - هذا التهديد بحدة شديدة قائلاً: "نحن نعتقد أنه تعريف مناسب، ونحن قد قرأنا التعريف، فأولئك الذين يعارضونه ولا يستطيعون أن يوقِّعوا عليه يمكنهم الرحيل. نحن نتفق أنه قد كُتب بدقة، ولا يوجد أحد بيننا لديه أي شكوك من جهته".[٢٥] وعبَّر أساقفة إيليريكم أيضاً عن وجهة نظرهم بحرية وصاحوا: "إن أولئك المعارضين هم مكشوفون؛ إنهم نساطرة. فلندعهم يمضون في طريقهم إلى روما".[٢٦]

ومن المحيِّر أن نجد ممثلو الإمبراطور - الرجال العلمانيين الذين بحسب رأي الأساقفة يوم ١٣ أكتوبر، لم يكن من المطلوب وجودهم أثناء سماع قضية البطريرك ديسقوروس[٢٧] - يبذلون هنا قصارى جهدهم، فقد أشاروا إلى أن البابا ديسقوروس قال أنه يقبل 'من طبيعتين' ولكنه لم يعترف بـ 'طبيعتين'، وقد أكد ليو أن طبيعتين قد اتحدتا بغير اختلاط ولا تغيير ولا انفصال في المسيح ربنا الابن الوحيد، فأي منهما تتبعونه: القديس ليو أم ديسقوروس؟.

---

[٢٥] المرجع السابق صفحة ٣٢١: ٢٤.

[٢٦] المرجع السابق صفحة ٣٢١: ٢٥.

[٢٧] انظر المرجع رقم ٧٤ صفحة ١٢٨.

وكان هذا السؤال غير متوقع بالمرة، ولم يكن الأساقفة مستعدين له تماماً. وهنا لم يصبح الأمر أمام الأساقفة هو الاختيار بين 'من طبيعتين' أو 'في طبيعتين'، ولكن بين البابا ديسقوروس الذي تم التصديق بالفعل على إدانته وليو بابا روما الذي أعلنوا رسالته كوثيقة للإيمان. وعندما وُضع السؤال على هذا النحو، كانت الإجابة المباشرة التي أقروها هي: "نحن نؤمن كما يؤمن ليو، وأولئك المعارضون هم أوطيخيون. إن ليو قد حفظ الأرثوذكسية".[٢٨]

(ب) الأساقفة يصلون إلى اتفاق:

كان خضوع الأساقفة بالفعل أمراً مفاجئاً وغير متوقع، وهذا ما دعا هيفلي (*Hefele*) لأن يتخيل أن هناك جزء مبتور في محاضر الجلسات.[٢٩] ورغم أن هذه الحادثة يمكن تفسيرها - في رأينا - بدون الالتجاء لمثل هذا التخمين، إلاّ إنها تدعو في وجهة نظرنا إلى تعليق أهم من ذلك بكثير. فالعبارة التي نطق بها ممثلو الإمبراطور والتي انتزعت تنازل الأساقفة، كانت تتضمن مفهوم أن البابا ديسقوروس قد عارض تأكيد اتحاد الطبيعتين بغير اختلاط ولا تغيير ولا انفصال، وهذا في الحقيقة يعد تحريفاً وتشويهاً غير مبرر، لأنه في يوم ٨ أكتوبر - وبالتحديد قبل خمسة عشر يوماً من كلامهم هذا - قال البابا ديسقوروس بوضوح لا لبس فيه أنه هناك اتحاد للطبيعتين، وأن هذا الاتحاد لم يُحدث اختلاطاً، ولا تغييراً، ولا انفصالاً، ولا امتزاجاً.[٣٠] وقد كان البابا ديسقوروس هو أول من أقر بهذا في

---

[28] ACO. II, i, p. 321: 26.

[29] *A History of the Councils…, op. cit.*, p. 345.

الواضح من العرض المذكور في المحاضر أن أساقفة الشرق كانوا يعرفون فقط فن الصياح، ولكن ليس فن التفكير الواضح، أو الدفاع عن الفكرة بحجج سليمة.

[٣٠] انظر صفحة ١١٥.

خلقيدونية، وبالتالي كان أسبق في تأكيده لهذه الكلمات الأربعة من تعريف الإيمان الخلقيدوني نفسه.

وبعد أن أعطى الأساقفة موافقتهم، طلب ممثلو الإمبراطور منهم أن يصيغوا تعريفاً جديداً، على أن يحافظوا فيه على "تأكيد الأب الأقدس ليو بأن هناك اتحاداً للطبيعتين في المسيح بدون تغيير أو انفصال أو اختلاط."[٣١] وهنا ذهب ممثلو الإمبراطور مع أناتوليوس وخمسة عشر رجلاً آخرين إلى المصلى الخاص بكنيسة ق. أوفيمية ووضعوا صيغة جديدة، وقُرئت تلك الصيغة على المجمع وتمت الموافقة عليها، وكان هذا هو تعريف الإيمان الخلقيدوني.

(ج) بعض التعليقات:

إن هناك شيء ما جعل تعريف الإيمان الخلقيدوني يتبنى عبارة 'في طبيعتين' بدلاً من عبارة 'من طبيعتين' التي كانت في مسودة الأساقفة، وحيث إنه لم تكن هناك مناقشات في المجمع - من خلال المحاضر - حول عبارة 'في طبيعتين'، فلا سبيل لدينا لمعرفة السبب وراء موافقة الأساقفة على هذه العبارة بدلاً من عبارة 'من طبيعتين'. ويرى النقاد الشرقيون للمجمع أن في ذلك خيانة لمعيار (أو تقليد) الإيمان الراسخ،[٣٢] وأمام هذا الاعتراض يحاول المؤيدون للمجمع أن يزعموا أن العبارتين تعنيان نفس الفكرة.[٣٣] ولو كان هذا الكلام

---

[31] ACO. II, i, p. 321: 28.

يجب أن نتذكر أنه بالنسبة للبابا ديسقوروس، فإن إتحاد الطبيعتين لم يكن فقط بدون تغير أو انقسام أو اختلاط ولكنه أيضاً بدون امتزاج.

[٣٢] كان هذا هو الأساس الذي بنى عليه البابا ديسقوروس رفضه لعبارة "طبيعتين بعد الإتحاد". انظر صفحة ١١٧ ومايليها.

[٣٣] كانت هذه الحجة قد وُضعت في الأزمنة القديمة بواسطة إفاجريوس (*Evagrius*)، وفي الوقت المعاصر يذكرها بول جاتييه (*Paul Galtier*) في مقاله المنشور في:
(*Des Konzil von Chalkedon*)

صحيحاً، أي أنه لو لم يكن هناك فرق حقيقي بين عبارة البابا ديسقوروس 'من طبيعتين' وعبارة المجمع 'في طبيعتين'، ومع قليل من الصبر من جانب الفريق المنتصر، كان من الممكن تجنب حدوث الانقسام.

ومن المثير حقاً أن الأساس الذي تمت عليه إدانة البابا ديسقوروس لم يكن أنه رفض إقرار عبارة 'في طبيعتين' أو أنه أصر على عبارة 'من طبيعتين'. كما أن ممثلي الإمبراطور لم يعتبروا الموقف الذي يتمسك به البابا ديسقوروس موقفاً هرطوقياً، ولكن ما فعلوه هو أنهم أخبروا الأساقفة أن ما يشددون عليه (في مسودتهم) هو نفس ما كان البابا ديسقوروس - الذي تخلوا عنه - يتمسك به على الدوام. وهكذا وبدون أن ينسبوا هرطقة للبابا ديسقوروس، نجح ممثلو الإمبراطور بطريقة بارعة في أن يفوزوا بالنقطة التي كانت السلطة الإمبراطورية في القسطنطينية في ذلك الوقت ترغب في أن تحفظها دفاعاً عن بابا روما.

وسوف نولي تعريف الإيمان الخلقيدوني الاهتمام المناسب فيما بعد، لكن ما يهمنا أن نلاحظه في السياق الحالي هو أن الإمبراطورين (ماركيان وبولخريا) كانا يريدان بالفعل أن تكون هناك صيغة للإيمان تخرج من المجمع وكان هدفهما أن تكون الكنيسة كلها في الشرق تحت قيادة القسطنطينية. ومن هذا المنطلق كانا حريصين أن تكون هناك لجنة تضم أعضاءً من مختلف التقاليد الموجودة في الكنيسة لكي تقوم بإعداد الوثيقة التي يتبناها المجمع. وقد تبدو هذه الفكرة العاطفية جديرة بالإطراء، ولكن الإمبراطوران كانا في الحقيقة ضد الإسكندرية وضد ق. كيرلس، وكانا بلا شك حريصين على أن يُسقطا

الإسكندرية من السيادة التي تتمتع بها في الشرق وأن يضعا القسطنطينية مكانها، أضف إلى هذا حقيقة أن المجمع كانت تسيطر عليه قوى لم تكن على وفاق مع تعاليم آباء الإسكندرية. ولكن في نفس الوقت، كان للتقليد السكندري وبخاصة ق. كيرلس تأييد كبير في الشرق، وكان هناك رجال ضمن اللجنة المجمعية التي صاغت تعريف الإيمان متمسكين بهذا التقليد، وقد نجح هؤلاء الرجال في أن يدخلوا بعض التأكيدات القليلة النابعة من تقليدهم داخل تعريف الإيمان الخلقيدوني، وقد سمح هذا الأمر للاهوتيين الخلقيدونيين في القرن السادس في الشرق أن يتبنوا موقفاً عقائدياً معارضاً للنسطورية على نفس مستوى موقف غير الخلقيدونيين المعارضين للمجمع.

وقد زعم تعريف الإيمان الخلقيدوني تواصله مع التقليد الثابت المبكر للكنيسة، وبالأخص مع مجمع أفسس عام ٤٣١م. وكان كل من المجمع المكاني عام ٤٤٨م ومجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م قد زعم نفس التواصل أيضاً ولكن كل منهما بمفهومه الخاص، ولذلك فالسؤال الهام يتعلق بالمفهوم الذي على أساسه يُقال عن خلقيدونية أنه متواصل مع مجمع عام ٤٣١م. ومن الواضح أن مندوبي روما، وممثلي الإمبراطور، والرجال المنتمين للتقليد الأنطاكي، كانوا كلهم متمسكين فقط بالفهم الأنطاكي لصيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م، وكان تحالفهم قوياً لدرجة أن السكندريين لم يتمكنوا من عرض وجهة نظرهم بأي طريقة مؤثرة. ولهذا تم وضع تعريف الإيمان ليكون غامضاً مبهماً عن عمدٍ، لكي يمكن للرجال ذوي التقاليد المختلفة أن يؤيدوه، كما لم يشيروا فيه كذلك لأي مدلول متفق عليه.

وهذه المرونة التي أظهرها تعريف الإيمان الخلقيدوني، كانت أيضاً في نفس الوقت نقطة ضعفه الواضحة. فقد كان هناك رجال في الشرق متأصلين في تعليم آباء الإسكندرية، وهؤلاء وجدوا هذا التعريف غير كافٍ ليصون تراث الكنيسة العقائدي، كما رأوا أيضاً أن تعامل المجمع مع الأشخاص - أي إدانة البابا ديسقوروس من ناحية، وتبرئة ثيؤدوريت أسقف قورش وإيباس أسقف الرها من الناحية الأخرى - من المتعذر تبريره، ولهذا عارض هؤلاء الرجال مجمع خلقيدونية بتصميم وثبات لا تثنيه أي قوة على الأرض.

٦. تبرئة ثيؤدوريت وإيباس:

إن عدم الاتفاق الحقيقي على مجمع خلقيدونية بالنسبة للأمور التي يشدد عليها السكندريون، يرتبط بتعامل المجمع مع ثيؤدوريت وإيباس. وكانت القوتان المسيطرتان على المجمع (روما والقسطنطينية) وكذلك الفريق الأنطاكي يريدون فقط أن يثبتوا أن الحكم الذي أعلنه مجمع عام ٤٤٩م ضد كل من ثيؤدوريت وإيباس كان ببساطة حكماً غير مسئولاً. ولكن لم يشاركهم في هذه النظرة قسم كبير من الحاضرين في مجمع خلقيدونية، حيث كان هؤلاء المعارضون مقتنعين بأن هذين الرجلين هما في الحقيقة نسطوريين، وأنهما أُدينا بإنصاف، وأنه لا ينبغي أن يُسمح للفريق القوي في المجمع أن يصدر قراره بخصوصهما ما لم يقم الرجلين بإدانة نسطوريوس وتعليمه بوضوح.

(أ) قضية ثيؤدوريت أسقف قورش:

لقد تمت معالجة مسألة ثيؤدوريت في مجمع خلقيدونية على مرحلتين،[٣٤] ففي يوم ٨ أكتوبر وفور قراءة تفويض الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني في محاضر مجمع عام ٤٤٩م، والذي يمنع فيه مشاركة ثيؤدوريت في ذلك المجمع، أدخل ممثلو الإمبراطور أسقف قورش إلى مجمع خلقيدونية،[٣٥] متجاهلين إدانته بواسطة المجمع السابق ومتذرعين بأن ليو بابا روما كان قد أعاده إلى رتبة الأسقفية.[٣٦] وبمجرد دخول ثيؤدوريت إلى المجمع أعلن أساقفة مصر وإيليريكم وفلسطين عن اعتراضهم الشديد وصاحوا قائلين: "ارحمونا، إن الإيمان يتحطم! إن القوانين تطرده! اطردوا معلم نسطوريوس!"، وهنا رد الأساقفة في الجانب الآخر أن الرجل الذي كان يجب أن يُطرد هو ديسقوروس. وفي وسط هذه الجلبة، تحرك أسقف قورش إلى وسط المجمع وقال أنه قد قدَّم التماسات إلى 'سادة

---

[٣٤] للاطلاع على تقييم إيجابي لثيؤدوريت انظر: (N. & P.N.F., sec. ser., vol. III). وكان ثيؤدوريت لاهوتي مشبع بالفكر الأنطاكي، وكان يؤمن أن نسطوريوس لم يكن يستحق الإدانة، وكان قد رفض التوقيع على الحكم الصادر ضد الرجل إلى أن أُجبر على ذلك يوم ٢٦ أكتوبر. وقد أبعد نفسه حتى عن قبول إعادة الوحدة عام ٤٣٣م، ولكنه قبلها بعد ذلك في عام ٤٣٥م، واستمر في صحبة يوحنا الأنطاكي صانعاً سلاماً غير مستقر مع ق. كيرلس. وفي وقت التوتر الذي حدث بين الجانبين السكندري والأنطاكي بعد إعادة الوحدة، لعب دوراً فعالاً في جانب الأخير. وبعد موت يوحنا عام ٤٤١م، صار هو القائد الفعلي للفريق الأنطاكي، ومن ثم جعل نفسه مبغضاً في عيون السكندريين بسبب أفعاله وبسبب كتاباته. ولهذا تزايدت الشكاوى ضده، وأمره الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني أن يبقى ملتزماً بكرسيه. وبعد ذلك بوقت قصير تمت إدانته من قبل مجمع عام ٤٤٩م. للاطلاع على الإجراءات التي اتُخذت ضده في ذلك المجمع، انظر:
(*Akten der Ephesenischen Synode Jahre* 449, ed. Johannes Fleming, Berlin, 1917 (Syriac), pp. 84 – 112).
وعلى الفور تقدم بدعوى لليو بابا روما ورتب قضية مشتركة معه، وبعد موت الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني تقدم بالتماس للأباطرة الجدد.

[35] ACO. II, i, pp. 69-70: 25-46.

[٣٦] المرجع السابق صفحة ٦٩: ٢٦.

العالم' وأنه يناشد تعطف المجمع لكي تتم قراءتها، ولم يؤتِ هذا الكلام بأية نتيجة واستمر الجانبان في صياحهما كل ضد الآخر. وهتف المعارضون له قائلين: "إنه ليس أسقفاً، اطردوا محارب الله؛ اطردوا اليهودي"! وكان السكندريون يقاومون ثيؤدوريت على نفس المستوى الذي قاوم به الأنطاكيون البابا ديسقوروس. وبعد هذا المشهد الصاخب، حكم ممثلو الإمبراطور بأن يبقى ثيؤدوريت في المجمع بصفته مقدم التماساً.

وتعرض المجمع للمرة الثانية لمسألة ثيؤدوريت يوم ٢٦ أكتوبر،[٣٧] وبمجرد أن ذُكرت القضية، تجاهل الأساقفة تصرف البابا ليو معه وصاحوا: "إن ثيؤدوريت مازال محروماً"، فرد عليهم أسقف قورش بأنه كان قد قدَّم دعاوى (التماسات) إلى الإمبراطور وإلى مندوبي روما ويمكن أن تتم قراءتها إذا أراد الأساقفة، ولكن من الواجب ان نتذكر أن تلك الدعاوى لم تكن مُرسلة إلى المجمع. وكان رد الأساقفة أنهم لا يريدون أن يقرأوا أي شيء، ولكن ما يريدونه منه هو أن يدين نسطوريوس، فأجابهم ثيؤدوريت: "لقد تربيت على أيدي الأرثوذكس، وتعلمت بواسطة الأرثوذكس،[٣٨] وأنا أعظ وأبشر بالأرثوذوكسية؛ وأتجنب وأحسبه مخالفاً ليس فقط نسطوريوس وأوطيخا ولكن كل واحد ليس لديه الفكر الصحيح"، وهنا طالبه الأساقفة قائلين: "تكلم بصراحة ووضوح، وقل ليُحرم نسطوريوس وعقيدته، ليُحرم نسطوريوس وهؤلاء الذين يدافعون عنه". وعندئذ حاول ثيؤدوريت أن يقدِّم شرحاً لموقفه فقال: "الحق إني لا أقول إلاّ ما أعرف أنه يرضي الله. وفي البداية أريد أن أوضح أنني ما جئت إلى

---

[٣٧] للاطلاع على وقائع تبرئة ثيؤدوريت انظر ACO. II, i, pp. 368f: 4-25.

[٣٨] من الواضح أن ثيؤدوريت كان يشير إلى رجال مثل ثيؤدور المبسويستي الذين كانوا قد شرحوا الإيمان في التقليد الأنطاكي، ولكن السكندريون كانوا يعتبرونهم هراطقة.

هنا لأنني أهتم بمدينتي أو أبحث عن رتبتي، ولكن بما إنني قد اتُهمت باطلاً لذلك أتيت لكي أوضح أنني أرثوذوكسي، وأنني أدين نسطوريوس وأوطيخا، وكل من يعترف بابنين"، وهنا تدخل الأساقفة وطالبوه ثانية أن يحرم نسطوريوس وحسب، ومرة أخرى حاول أسقف قورش أن يدافع عن موقفه، فصاح الأساقفة: "إنه هرطوقي! إنه نسطوري! اخرجوا الهرطوقي"، وأمام هذا قال ثيؤدوريت مدفوعاً: "ليُحرم نسطوريوس، ليُحرم من لم يعترف أن القديسة مريم هي 'والدة الإله' (ثيؤتوكس)، ليُحرم من يقسم الابن الواحد الوحيد إلى ابنين. لقد قمت بالفعل بالتوقيع على تعريف الإيمان وكذلك على طومس ليو، وفكري يتفق معهما". وتُظهر عبارات ثيؤدوريت السابقة كيف كان حريصاً في موافقته على حرم نسطوريوس. ووجدت هذه الكلمات قبولاً لدى ممثلي الإمبراطور، وعلقوا عليها قائلين إن ثيؤدوريت قد حرم نسطوريوس وقبل طومس ليو ووقع على اعتراف الإيمان الخاص بالمجمع، فما هو حكم الأساقفة بخصوص الرجل، فأجاب الأساقفة "إن ثيؤدوريت يستحق الكرسي، لتدم الأرثوذكسية للكنيسة". وبهذه الطريقة تمت إعادة ثيؤدوريت لشركة الكنيسة وكذلك إلى أسقفيته.[٣٩]

وتدعونا قصة تبرئة ثيؤدوريت إلى التعليق بأن أسقف قورش لم يكن مقتنعاً بأنه أو بأن أي أحد من قادة التقليد الأنطاكي بما

[٣٩] وبعد إعادة (تبرئة) ثيؤدوريت، صوّت المجمع من أجل تبرئة ثلاثة رجال هم صفرونيوس أسقف قنسطنطينا ويوحنا أسقف جرمانيكيا وأمفيلوخيوس أسقف سيدا. وقد طلب المجمع من يوحنا أسقف جرمانيكيا أن يدين نسطوريوس بالتحديد لكي يتم تبرئته. ومع ذلك كان يوحنا هذا رجلاً له دور قيادي بارز في المجمع خلال جلساته الأولى وبالأخص في اجتماع يوم ١٣ أكتوبر. وكان واحداً من الرجال الذين أرسلهم المجمع لاستدعاء البابا ديسقوروس في ذلك اليوم. وفي يوم ٢٢ أكتوبر، عارض يوحنا تبني مسودة التعريف الذي وضعه الأساقفة. كما أعطى المشورة لممثلي الإمبراطور.

فيهم نسطوريوس كان لديه فكراً هرطوقياً. وكان ليو ومندوبو روما - الذين يزعمون أنهم قد حرموا نسطوريوس - يساندون ثيؤدوريت، بدون أن يوضحوا الأساس الذي بنوا عليه هذا التصرف. ونحن في تعليقنا هذا، لا نعني أن ثيؤدوريت كان يجب عليه أن يحرم نسطوريوس أو اللاهوتيين الأنطاكيين أمثال ثيؤدور أسقف موبسويستا، وسوف نعرض وجهة نظرنا في هذه المسألة لاحقاً في هذه الدراسة، ولكن ما نريد أن نلاحظه هنا هو أن ليو بابا روما في إعلانه أن نسطوريوس هرطوقياً من ناحية، وفي تأييده لثيؤدوريت الذي كان حليفاً لنسطوريوس والذي لم يحرم نسطوريوس من الناحية الأخرى، كان يتمسك بمعيارين في الجدل الخريستولوجي الدائر. ويستطيع الناقدون لليو أن يروا وراء تصرفه هذا خطة مدبرة لإضعاف الثقة في مجمع أفسس عام ٤٣١م وكذلك في التقليد اللاهوتي لآباء الإسكندرية.

ولم يشارك الأساقفة الشرقيون ليو في وجهة نظره، حيث طلبوا من ثيؤدوريت أن يعلن رفضه لنسطوريوس في تعبيرات واضحة، وذلك رغم أن التحالف بين روما والسلطة الإمبراطورية في القسطنطينية في ذلك الوقت قد جعلهم عاجزين عن التعبير عن وجهة نظرهم بصورة مؤثرة في المجمع. ووجهة نظر هؤلاء الأساقفة الشرقيين - وليست التي لبابا روما - هي التي سادت في الشرق في القرن السادس، وقد تم التصديق عليها واعتمادها بواسطة مجمع عام ٥٥٣م،* حيث أعلن ذلك المجمع - الذي اعتُبر رسمياً أنه مجمع مسكوني حتى من قبل روما - أن كتابات ثيؤدوريت الهجومية ضد مجمع أفسس عام ٤٣١م

* هذا المجمع هو الملقب بالمجمع المسكوني الخامس عند الخلقيدونيين، وقد انعقد في القسطنطينية عام ٥٥٣م.

وضد موقف ق. كيرلس اللاهوتي هي كتابات هرطوقية. وبتبنيه لهذا القرار يكون مجمع عام ٥٥٣م -ولو لم يقر بذلك - قد تتبع تاريخه العقائدي* من خلال هؤلاء الأساقفة الشرقيين وصولاً إلى مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م الذي كان قد حرم ثيؤدوريت على أساس أن كتاباته تلك تضمَّنت مخالفة للإيمان الذي ترسخ في مجمع عام ٤٣١م ثم صُدِّق عليه في صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م.

(ب) تبرئة إيباس أسقف الرها:

ويمكننا أيضاً من تسوية قضية إيباس، أن نتبين أن الفريق الأقوى في المجمع حاول بصورة واضحة أن يضعف الثقة في مجمع أفسس عام ٤٣١م. وقد تناول مجمع خلقيدونية قضية إيباس يوم ٢٦ أكتوبر وتم اتخاذ القرار في اليوم التالي.

كان إيباس بالفعل شخصاً مثيراً للجدل، وهو رجل كنسي أنطاكي صاحب الوفد السرياني إلى مجمع أفسس عام ٤٣١م كراهب. ولكنه وعلى خلاف ثيؤدوريت قبل في ذلك الوقت صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م، وكتب رسالته إلى ماريس (*Maris*) أسقف أرداشير (*Ardaschir*) في بلاد فارس مقدماً تعليقه على مجمع أفسس وصيغة إعادة الوحدة من وجهة النظر الأنطاكية.

وكتب إيباس في رسالته هذه:[٤٠] إنه كان هناك خلاف بين نسطوريوس وكيرلس، وقد تمسك نسطوريوس بأن العذراء الطوباوية لم تكن والدة الإله 'ثيؤطوكس' وبالتالي أعطى الانطباع أنه يتبع

* أي تتبع الجذور التاريخية العقائدية لهذا القرار

[٤٠] الرسالة في أصلها السرياني موجودة في (Johannes Fleming, *op. cit.*, pp. 48-50). للاطلاع على النسخة اليونانية التي تم تقديمها في مجمع عام ٤٥١م انظر:

(ACO. II, i, pp. 391-93: 138).

بولس السموساطي. ولكن كيرلس في محاولته أن يفند آراء نسطوريوس، وقع في هرطقة أبوليناريوس، فقد أكد على سبيل المثال أن الله الكلمة صار إنساناً بحيث لا يوجد فرق بين الهيكل والذي يسكن فيه، وقد بدا أنه يحاول أن يبرهن من خلال حرومه الإثني عشر أن طبيعة لاهوت ربنا وطبيعة ناسوته كانتا واحدة، وأنه بالنسبة للأقوال والأفعال ـ سواء التي قالها أو التي نسبها إليه الإنجيليون ـ فلا ينبغي أن يكون هناك أي تمييز بينها، * "وأنا متأكد إنك ستعرف مدى الشر في كل هذا". ويكمل إيباس كلامه قائلاً: وتعليم الكنيسة هو على العكس من ذلك، فالابن الواحد الرب يسوع المسيح، هو طبيعتين، وقدرة واحدة، وبروسوبون واحد. وقد اجتمع مجمع أفسس ليحكم بين موقفي نسطوريوس وكيرلس، ولكن الأخير اغتصب الرئاسة وقام بحرم الأول بوازع من العداوة الشخصية، وحتى قبل أن يصل يوحنا الأنطاكي وأساقفته إلى المجمع. وبعد ذلك بيومين دخل الوفد القادم من الشرق إلى أفسس، وعلم أنه قد تم الاعتراف بأرثوذكسية حروم كيرلس الإثني عشر، فأدى ذلك إلى جدل كبير تم حله في النهاية بالتوصل إلى اتفاقية، فرب الكنيسة قد الآن قلب المصري (ق. كيرلس)، ولهذا وبدون مجهود كبير وافق أن يقبل الإيمان ويتخلى عن أولئك الذين ليس لهم نفس إيماننا. وختم إيباس رسالته بإرشاد ماريس أن يُعرِّف الذين يعتبرهم محبين للسلام بأن النزاع قد انتهى، وأنه ينبغي على أولئك الذين رفعوا أنفسهم بتطرف فوق الأحياء والأموات[٤١] أن يخجلوا الآن من موقفهم السابق

* كان ق. كيرلس يطالب بألا يكون بين هذه الأقوال والأفعال أي تمييز في كون بعضها إلهي وبعضها بشري لأن الذي قال أو فعل هو المسيح الواحد.

[٤١] من الواضح أن إيباس كان يشير هنا إلى قادة التقليد اللاهوتي الأنطاكي أمثال ثيؤدور أسقف مبسويستا.

ويعتذروا عن حماقتهم؛ لأنه لا أحد الآن يتجرأ أن يقر أن لاهوت وناسوت المسيح هما واحد، ولكنهم يعترفون أن الهيكل والذي يسكن داخله هما ابن واحد يسوع المسيح.

ويُظهر لنا الملخص السابق أن إيباس كان رجلاً يشجب مجمع أفسس عام ٤٣١م، والموقف اللاهوتي لآباء الإسكندرية، وتعليم ق. كيرلس. وكان رجلاً مؤيداً لنسطوريوس، وبحسب كلمات تيكسورنت (*Tixorent*) كان إيباس أيضاً عدواً أكيداً لكيرلس وقد اتهم فكره اللاهوتي بالأبولينارية.[42] وتمثل رسالة إيباس نموذجاً لوجهة النظر الأنطاكية في صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م.

وقد رأى الجانب الأنطاكي أن كاتب تلك الرسالة يعتبر سنداً قيماً للقضية، ولذلك تم تنصيبه على كرسي الرها عام ٤٣٥م خلفاً للأسقف رابولا (*Rabbula*) الذي سبب لهم إخلاصه للفكر اللاهوتي الكيرلسي مشاكل كثيرة. وقد لاقى الموقف العقائدي للأسقف الجديد وكذلك سلوكه الشخصي في الأمور الكنسية، معارضة كبيرة على المستوى الكنسي الرسمي والشعبي في المنطقة.[43] وعلى الرغم من أن شكواهم ضده لم يُحكم فيها في بريتُس وصور،[44] فإن مجمع عام ٤٤٩م قام بفحصها وحكم بعزل إيباس بتهمة الهرطقة وسوء الإدارة للممتلكات الكنسية.[45]

---

[42] *History of Dogma, op. cit.*, p. 52.

[43] بالرغم من أن الرها كانت جزءاً من سوريا، إلا إنها كانت تعارض بشدة التقليد اللاهوتي الأنطاكي، وكانت تؤيد التقليد السكندري.

[44] للإطلاع على مناقشة حول الإجراءات التي تمت ضد إيباس انظر:
(R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon, op. cit.*, pp. 49f).

[45] يحتوي كتاب (Johannes Fleming, *op. cit.*, pp. 12-68) على محاضر مجمع عام ٤٤٩م مع إشارة إلى بحث قضية إيباس. وقد قرأ هذا المجمع تقريراً عن التحقيقات السابقة كما قرأ خطاب إيباس إلى ماريس. وقد وقَّع واحد وعشرون أسقفاً بما فيهم ديسقورس وجوفينال وثالاسيوس وستيفن أسقف أفسس، مقرين بأن إيباس يستحق الحرم. وهنا قال

ونعود إلى خلقيدونية، فعندما شرع المجمع في تناول قضية إيباس،[٤٦] تقدم الرجل وقال إنه قد حُرم بواسطة مجموعة من الأوطيخيين، ولكنه بالحقيقة أورثوذوكسي. وهنا سأل ممثلو الإمبراطور الأساقفة عن رأيهم، وفي هذا السياق ذُكرت الدعاوى التي كانت ضده في بريتُس وفي صور وكذلك رسالته إلى ماريس، ولكن محاكمته التي كانت في مجمع عام ٤٤٩م لم تُؤخذ في الاعتبار.

وعندما انتهت القراءة أعطى مندوبو روما حكمهم قائلين أن الأدلة التي ضد إيباس لا تبرر مسألة حرمه ومن ثم يجب تبرئته، وهنا تكلم أناتوليوس وجوفينال وثالاسيوس معلنين موافقتهم على حكم مندوبي روما. وتستحق العبارة التي نطق بها جوفينال في تلك المناسبة أن نذكرها هنا كما أوردها هونيجمان (*Honigman*) حيث قال: "إن الكتب المقدسة تعلمنا أن نقبل المهتدون، ومن هنا نحن نقبل حتى الهراطقة السابقين. ولهذا السبب فأنا أيضاً أوافق معكم على تلك الرحمة ("محبة البشر") التي قد مُنحت لهذا الأسقف الجليل إيباس، حيث سيأخذ كرامة الأسقفية مادام هو الآن أرثوذوكسياً".[٤٧] وقبل أن يتم التوصل إلى القرار النهائي قال مندوبو روما: "نحن بقراءة الأوراق ندرك أن قرار الأساقفة[٤٨] (السابق) بخصوص إيباس لم يكن قراراً مسئولاً. وبعد قراءة رسالته،[٤٩] نعرف

الأساقفة: "نحن جميعاً نوافق على القرار. نحن جميعاً نستبعد مقاوم الله بالإجماع". (المرجع السابق، صفحة ٦٨).

٤٦ للإطلاع على الإجراءات في مجمع خلقيدونية انظر (ACO. II, i, pp. 372-401)

47 Honigman, *Juvenal of Jerusalem, op. cit.*, pp. 246-247.

٤٨ الإشارة هنا إلى مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م.

٤٩ ذكر هنا خطاب إيباس إلى ماريس.

أنه أرثوذوكسي".[50] وبعد ذلك عبّر ستة عشر أسقفاً عن موافقتهم كل بصورة شخصية، كما هتف المجمع: "كلنا نوافق. فقد حرم (إيباس) بالفعل نسطوريوس وأوطيخا"[51]، وهنا رد إيباس بأنه قد حرم نسطوريوس وتعليمه كتابةً، وبأنه كان يحرمه مليون مرة،[52] ثم أضاف إيباس قائلاً: ليُحرم نسطوريوس وأوطيخا، وكل من يعترف بطبيعة واحدة، وكذلك كل من لا يقبل تعليم (هذا) المجمع. وهنا تمت إعادة قبول إيباس من المجمع.

ونجد في مسألة تبرئة إيباس أيضاً، أنه كان هناك رأيين بين الحاضرين، فبينما رأى مندوبو روما ومؤيدوهم الشرقيون تبرئته على أساس أن الحكم الذي صدر ضده من مجمع عام ٤٤٩م لم يكن حكماً مسئولاً، فإن بقية المجمع وافقوا على تبرئته لأنه أدان بالفعل نسطوريوس وأوطيخا. وكان هذا الرأي الأخير هو ما ساد في الجانب الخلقيدوني في الشرق في القرن السادس، وهو أيضاً ما أكده مجمع عام ٥٥٣م. ويتضح من ذلك أنه بالنسبة لثيؤدوريت وإيباس فإن التقليد الخلقيدوني قد أزاح جانباً - وبطريقة لطيفة - الموقف الذي كان يسعى الطرف الأقوى في خلقيدونية لأن يثبته، كما أن القرار الذي أصدره مجمع عام ٥٥٣م باعتبار خطاب إيباس إلى ماريس هرطوقياً، قد أكد حكم مجمع عام ٤٤٩م وليس حكم مندوبي روما.[53]

---

[50] ACO. II, i, pp. 69-70: 25-46.

وكانت وجهة نظر مندوبي روما أنه بالرغم من الخطاب، فإن كاتبه كان أرثوذكسياً ولا يمكن أن يكون قد كُتب - في السياق العام للقرن الخامس - بعيداً عن التوجه الإيجابي تجاه مجمع عام ٤٣١م والفكر اللاهوتي لكيرلس السكندري.

[51] المرجع السابق صفحة ٣٩٩: ١٧٩.

[52] المرجع السابق صفحة ٣٩٩: ١٨٠.

[53] عندما انتهت قراءة الخطاب في مجمع أفسس عام ٤٤٩م، هتف المجمع: "هذه الأشياء تلوث السمع. وهى تلائم الوثنيين،..". انظر (J. Fleming, *op. cit.*, p. 52). أما في خلقيدونية، فقد عبر مندوبو روما عن وجهة نظرهم بأنه بالرغم من كتابة الخطاب محل

٧. بعض الملاحظات الختامية:

كانت أهم القرارات التي اتُخذت في خلقيدونية - من وجهة نظر دراستنا هذه - هي: (١) القرارات المتعلقة بالأشخاص، أي عزل البابا ديسقوروس من جهة وتبرئة ثيؤدوريت وإيباس من جهة أخرى؛ (٢) الموافقة على طومس ليو كوثيقة للإيمان؛ (٣) تبني تعريف (صيغة) للإيمان. ولكن لم يكن هناك بالفعل اتفاق حقيقي بين أعضاء المجمع بالنسبة لأي من تلك القرارات. فعلى سبيل المثال، تم عزل البابا ديسقوروس بواسطة فريق من الحاضرين، ثم اضطُر بقية المجمع لقبول القرار بشيء من الصعوبة. وبالنسبة إلى كل من ثيؤدوريت وإيباس، فبالرغم من أن الفريق الأقوى في المجمع سعى لإثبات أنهما لم يكونا مستحقين لأية عقوبة، فإن الأساقفة الآخرون أصروا على أنهما كانا في الحقيقة هرطوقيين، وأنه يمكن قبولهما فقط إذا قاما بحرم نسطوريوس بعبارات واضحة لا تُخطَئ. أما طومس ليو، فقد حاولت القوى المسيطرة على المجمع أن تعلنه المقياس العقائدي للكنيسة، ولكن كثير من الأساقفة الشرقيين قبلوه فقط كتنازل من أجل الوفاق. وأيضاً بالنسبة لتعريف الإيمان الذي تبناه المجمع، فقد تمت كتابته بحيث يمكن للرجال الذين ينتمون للتقاليد المختلفة في الكنيسة أن يفسروه كل بحسب طريقته الخاصة.

وحتى بالنسبة لتأييد المجمع للتقليد المبكر للكنيسة، لم يكن هناك أيضاً اتفاق حقيقي بين الأعضاء. فبينما أقرت القوى المسيطرة على المجمع، بسلطة مجمع أفسس عام ٤٣١م بحسب مفهوم الجانب الأنطاكي فقط، فإن بقية المجمع أصرت على القبول المطلق غير

التساؤل، فإن إيباس كان أرثوذكسياً. وقد أعلن مجمع عام ٥٥٣م بطريقة لا لبس فيها بأن الخطاب كان هرطوقياً، وأن أى شخص يدافع عنه سواء جزئياً أو كلياً فيجب إدانته. (انظر حروم المجمع: ١٤).

المشروط لمجمع عام ٤٣١م ولقراراته بكاملها. ومن وجهة النظر السكندرية، كان الموقف الذي اتخذه الجانب المنتصر في المجمع يشكل تعدياً على التقليد الثابت للكنيسة، حيث إنه يخالف بنود الاتفاق الذي تم بين ق. كيرلس السكندري والبابا يوحنا الأنطاكي قبل صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م. وعلى الرغم من أن الموالين للجانب السكندري لم يتمكنوا من توضيح وجهة نظرهم بصورة فعالة، بل واضطُروا حتى إلى الاستسلام إلى الجانب القوي - الذي استطاع أن يستخدم أوطيخا كورقة رابحة - إلاّ أن موقفهم كان له تأثير كبير في الشرق، وهذا ما تأكد بعد انتهاء المجمع.

وينبغي على أي تقييم لمجمع خلقيدونية أن ينتبه بشكل كافٍ لحقيقة أن الأمر الفعلي الذي تسبب في انقسام الشرق عملياً إلى معسكرين منذ صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م، لم يكن هو أوطيخا أو فلافيان، ولكنه كان التفسير المختلف تماماً لمجمع عام ٤٣١م نفسه، فالرجلان لم يكونا سوى كبشي فداء، وضع المعارضون لكل واحد منهما الاتهامات على الشخص الذي يخالفهم، وحاولوا أن يجهزوا عليه كتعبير عن رفضهم للفريق الذي ينتمي إليه ذلك الشخص. وكانت القوى المسيطرة على المجمع - وهي بالتحديد روما من جهة والسلطة الإمبراطورية في القسطنطينية من جهة أخرى - قد استخدمت مجمع خلقيدونية لتحقيق خططها الخاصة، فروما كانت تريد أن تؤكد زعمها في السيادة الشاملة على الكنيسة، أما السلطة الإمبراطورية في القسطنطينية فكانت تحاول أن تجمع الكنيسة كلها في الشرق تحت سلطة كرسي القسطنطينية. ولم يكن لدى أي من هاتين القوتين الصبر من أجل فحص المشكلة التي كانت تواجه الكنيسة في ذلك الوقت بصورة

موضوعية و تقديم الحل الذي يرضي جميع الأطراف، ولعل ذلك الأمر كان مستحيلاً من الوجهة البشرية. وعلى أية حال، فإن الجماعات الكثيرة التي كانت تتبع التقليد السكندري في الشرق، استمرت متمسكة بموقفها بصورة شديدة، وتحدت سلطة المجمع متخذة موقفها بثبات على أساس الفهم السكندري لمجمع أفسس عام ٤٣١م.

الفصل الرابع

رُدُودُ الأفعَالِ في الشَرْقِ تجَاهَ مَجْمَعِ خَلْقِيدُونِيَة

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

انفض مجمع خلقيدونية بعد جلسته الختامية في ١ نوفمبر عام ٤٥١م، وكان الإمبراطور والإمبراطورة راضيين بالفعل لأنه أخيراً وفي أيامهما توحدت الكنيسة بحق، كما أن قادة المجمع كذلك كانوا مسرورين بأنه قد تم قبول قرارات المجمع بالإجماع من قبل المشاركين فيه. وفي الحقيقة بالرغم من وجود شكوى من أنه قد تم استخدام القوة لجمع التوقيعات في المجمع،[١] إلاّ أن البابا ديسقوروس والأساقفة المصريين الثلاثة عشر كانوا هم وحدهم الذين لم يوقّعوا على طومس ليو ولا على تعريف الإيمان الخلقيدوني. وحيث إن البطريرك (ديسقوروس) قد تم عزله، بل وأدى إصراره على عدم التوقيع حتى النهاية إلى نفيه إلى غنغرا (*Gangra*)،[٢] فإن توقيعه لم يكن له أية أهمية حقيقية.[٣] ولا نعرف بالضبط ماذا حدث للأساقفة المصريين، غير أن أربعة منهم قد أظهروا إذعانهم في النهاية، وعادوا إلى الإسكندرية لكي يرسموا خلفاً للبابا ديسقوروس. وهكذا انتهى مجمع خلقيدونية - وبخلاف أي مجمع كنسي في الماضي - بالصورة التي قد تشير إلى الوحدة.

---

[١] يذكر زكريا الخطيب (المؤرخ السرياني) عن إفستاثيوس أسقف بريتوس أنه حينما وقّع أضاف عبارة: "هذه الأشياء أنا أكتبها لأنني مجبر أن أفعل ذلك". ويضيف المؤرخ أيضاً أنه كان هناك آخرون كثيرون قد اشتكوا من أنهم قد أعطوا توقيعاتهم بالإجبار. (مرجع سابق ١، صفحة ١٥٣)

[٢] كانت غنغرا عاصمة إقليم بافلاجونيا على الجانب الجنوبي للبحر الأسود.

[٣] من الجدير بالذكر أن البابا ديسقوروس لم يكتب أي شيء على سبيل الدفاع عن نفسه مثل نسطوريوس. وهناك خطاب كتبه من منفاه إلى سكونديوس (*Secundinus*) وهو محفوظ في كتاب زكريا الخطيب (مرجع سابق ١، صفحة ١٥١-١٥٢)، وهذا الخطاب هو بحق قطعة أدبية رائعة يناقش فيها الإيمان. (للرجوع إلى محتوى الخطاب انظر صفحة ٣٥٩).

وصدَّق الإمبراطور على قوانين المجمع بمجموعة من المراسيم الملائمة، كما منح تلك القوانين الصبغة الشرعية القانونية في الإمبراطورية. وكان مركيان قد شرح بالفعل خطته في ذلك الاتجاه في يوم ٢٥ أكتوبر بعد خطابه الموجّه إلى المجمع.[٤] وبعد انتهاء المجمع قام بإصدار عدد من الأوامر التي تؤيد نفس المعنى،[٥] بل إن نظرة سريعة إلى صيغة تلك المكاتبات تبين مدى تصميم الإمبراطور على ترسيخ (إقرار) مجمع خلقيدونية. وقد ذكر مركيان في خطابه إلى المجمع أن أي أحد سيعارض أو يخالف تعريف الإيمان الخاص بالمجمع سوف يُعاقب بصورة تتناسب مع وضعه ورتبته؛ فلو كان موظفاً في الحكومة سيفقد وظيفته، وإذا كان مواطناً عادياً سيتم طرده من المدينة؛ أما إذا كان من رجال الدين (الإكليروس) فسوف يفقد رتبته ويعرِّض نفسه لعقوبات أخرى إضافية.[٦]

وتقريباً في كل الكتابات الأخرى التي تتعلق بالموضوع، زعم الإمبراطور أن مجمع خلقيدونية لم يفعل غير التصديق على إيمان الكنيسة طبقاً لقانون إيمان نيقية حسب تفسير مجمعي عام ٣٨١م وعام ٤٣١م، كما زعم كذلك أن المعارضين لمجمع خلقيدونية لابد وأن يكونوا بالفعل هراطقة. كما أكد مركيان أن المجمع "لم يبتكر على الإطلاق شيئاً جديداً عن الإيمان الرسولي، ولكنه في جميع النواحي ... اتبع تعاليم أثناسيوس وثيؤفيلس، وكيرلس"، ولم يميِّز مركيان هنا بين تعاليم 'كيرلس الرسمية' وتعاليم 'كيرلس

---

[٤] للإطلاع على ترجمة إنجليزية للخطاب انظر:
(P. R. Coleman-Norton: *Roman State and Christian Church. op. cit.*, document 472).

[٥] المرجع السابق الوثائق أرقام: ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٧، ٤٨٩.

[٦] انظر المرجع رقم ٤.

غير الرسمية[٦] التي تضمنها كلام ممثلو الإمبراطور في مجمع عام ٤٥١م.[٧] وأصر مركيان على أن المجمع قد أدان أوطيخا لأنه اتبع أبوليناريوس: وقد سار ديسقوروس وراء أوطيخا؛ وكلاهما كان يُعلّم بأفكار أبوليناريوس،[٨] و"حيث إن أوطيخا وديسقوروس اتبعا فكر أبوليناريوس الدنس"،[٩] لذلك أصدر الإمبراطور مرسوماً. مثلما فعل الأباطرة السابقون. يتضمن أن الأبوليناريين، وبالتحديد الأوطيخيين، لا يحق لهم أينما وجدوا أن ينفذوا وصية (ميت) أو أن يرثوا طبقاً لشروط وصية، كما أن أي شيء قد تُرك لهم من الآخرين سيتم مصادرته. وكذلك عليهم ألاّ يقوموا برسامة أساقفة أو كهنة أو أي نوع من رجال الدين، فأساقفتهم ورجال دينهم سيكونون عرضة للطرد وممتلكاتهم ستكون عرضة للمصادرة. ولن يُسمح لهم ببناء الكنائس أو الأديرة؛ ولا يحق لهم عقد مجامع أو اجتماعات بالنهار أو بالليل؛ كما لا يُسمح لهم بالاجتماع في أي منزل خاص "ليقيموا شعائرهم المهلكة"؛ وإذا فعلوا ذلك بموافقة صاحب البيت، فإن هذا المنزل أو المكان المملوك سيتم مصادرته. ويمتنع عليهم أن يكتبوا أي شيء ضد المجمع (خلقيدونية)؛ وإذا قاموا بذلك، فسيتعرضون للنفي المؤبد، كما أن كتبهم سيتم تدميرها.[١٠]

وسرعان ما بدأ عدم الاتفاق بين روما والقسطنطينية فور انتهاء المجمع، وعلى سبيل المثال رفض ليو بابا روما الاعتراف بالمجمع

---

[٧] انظر صفحة ١٢١. وأمام التحديات التي قدمها منتقدي المجمع، اضطر الإمبراطور لتغيير وسائله، وهذا هو ما نستطيع أن نتتبعه من خلال المراسيم التي صدرت بعد المجمع.

[٨] انظر الوثيقة رقم ٤٨١ في (Coleman-Norton, *op. cit.*).

[٩] المرجع السابق الوثيقة رقم: ٤٨٩

[١٠] كل هذه الأمور مذكورة في الوثيقة رقم ٤٨٩ في (Coleman-Norton, *op. cit.*)

لبعض الوقت،[١١] حيث لم يكن مقبولاً لديه القرار الخاص بكرسي القسطنطينية[١٢] والذي أقره المجمع في جلسته الختامية، وقد اعترض على القرار بتعبيرات واضحة.

وفي نفس الوقت، كانت مصر كلها بالإضافة إلى قطاع كبير في الشرق قد بدأوا في تنظيم صفوفهم ضد مجمع خلقيدونية بالرغم من الإجراءات الصارمة التي اتخذها الإمبراطور مركيان. وكما أن روما لم تكن تتوقع قبل انعقاد المجمع أن يكون هناك مثل هذا القرار المتعلق بالقسطنطينية، فهكذا أيضاً لم تتوقع السلطة الإمبراطورية نمو الحركة المعارضة للمجمع بهذا الشكل. وعندما أصبحت هناك ضرورة لمواجهة التهديد الذي تتعرض له قوانين المجمع، أرسل مركيان نفسه رسائل إلى ليو يناشده فيها قبول

---

[١١] بدون الخوض في التفاصيل، يمكننا أن نذكر أنه قبل فض المجمع نهائياً، أرسل المجتمعون خطاباً إلى ليو بابا روما يعرضون فيه تقريراً عن المجمع ويذكرون فيه القرار الخاص بكرسي القسطنطينية (للإشارة لهذا الخطاب انظر صفحة ١٤٠). وكان خطاباً دبلوماسياً به نبرة تذلل. وكان أناتوليوس أسقف القسطنطينية قد كتب خطاباً مشابهاً أيضاً. ولكن ليو رفض قبول المجمع وكتب خطابات تنم عن اعتراضه الشديد ضد القرارات الخاصة بالقسطنطينية وأرسلها إلى مركيان وبولخريا وأناتوليوس نفسه. انظر الترجمة الإنجليزية لهذه الخطابات في: (N. & P.N.F., sec. ser., vol. III)

[١٢] هذا القرار هو الذي يُشار إليه بالقانون الثامن والعشرين لمجمع خلقيدونية، وقد لاقى معارضة شديدة من مندوبي روما. وقد حاول ليو من جانبه أن يقنع الإمبراطور والبطريرك أن يصرفوا النظر عن تلك الخطة تماماً، لكنهم مضوا بدون تساهل في تنفيذ خطتهم، وسعوا لتحقيق هدفهم باستعمال الدبلوماسية. ورغم أن ذلك لم يجدي (مع بابا روما) إلا أن التهديد الذي سببه الجانب غير الخلقيدوني في الشرق جعل ليو يقبل فقط القرار العقائدي للمجمع. وبالنسبة لذلك القرار (الخاص بكرسي القسطنطينية)، فالنص الأصلي لقوانين مجمع خلقيدونية يحتوي فقط على سبعة وعشرين قانوناً، لذلك فالإشارة إليه بكونه القانون الثامن والعشرين هي ذاتها محل شك. والحقيقة أن هذا الموضوع ليس له أهمية من وجهة نظر هذه الدراسة. انظر:
(E. Schwartz: Sitz. Ber. Berlin Akad., 1930, p. 612; and Byz. Ztschr. 34, 1934, p. 13)

المجمع (حتي تتجمع القوى في مواجهة ذلك التهديد).[١٣] وهنا أدت الحاجة لإقرار سلطة المجمع ضد معارضيه إلى اقتراب روما والقسطنطينية معاً على الرغم من الخلافات القائمة بينهما،[١٤] وانتهى الأمر باتحاد القوتين اللتين سيطرتا على المجمع في وقت كانتا فيه على حافة الانفصال. واستمر الأمر على هذا الحال لأكثر من عقدين من الزمان، وكان على الحركة المعارضة لمجمع خلقيدونية أن توجِّه أعمالها ضد اتحاد القوتين معاً والذي كان بالفعل من العسير التغلب عليه في ذلك الوقت.

وينقسم تاريخ الحركة المعارضة لمجمع خلقيدونية إلى أربعة مراحل. المرحلة الأولى تشمل الفترة بين عام ٤٥١م وعام ٤٧٥م والتي بدأت في خلالها المعارضات الأولية للمجمع تعبِّر عن نفسها في عدد من المناطق في الشرق، ولأنها لم تكن تحظى بالسند الإمبراطوري فقد تم إخمادها وتقليصها بالقوة في خلال أجيال قليلة لتصبح مجرد فرق لا يُعتد بها تقطن مناطق محددة يصعب الوصول إليها. والمرحلة الثانية تغطي الفترة بين عام ٤٧٥م وعام ٥١٨م وهي المرحلة التي أعطت الحركة غير الخلقيدونية الوقت لكي تقوي نفسها. وتلت تلك الفترة المرحلة الثالثة من عام ٥١٨م إلى عام ٥٣٦م، وخلال هذه المرحلة أعاد الإمبراطور يوستين الأول في عام ٥١٨م عصر الاضطهاد ضد معارضي مجمع خلقيدونية. ولكن خلفه وابن أخيه جوستينيان - الذي نفَّذ في الحقيقة السياسة الدينية لعمه - رأى أنه يتعين أن تتم

---

[١٣] إحدى هذه الرسائل أرسلها مركيان إلى ليو يوم ١٥ فبراير عام ٤٥٣م، وهو الوثيقة رقم ٤٨٢ الموجودة في (Coleman-Norton, *op. cit.*)

[١٤] طلب ماركيان من البابا أن يصدِّق على قرارات المجمع بواسطة خطاب لكي يبين لمعارضي المجمع أن حركتهم هي بلا أي مبرر. وهنا، كما في كل موقف آخر، يُظهر ماركيان قصوراً فعلياً في فهم الأمور المختلفة.

تسوية المسألة من خلال التفاوض. وباءت خطته بالفشل وأصبحت الكنيسة في الإمبراطورية البيزنطية منقسمة إلى معسكرين منفصلين، وتواصلت الجهود لأجل توحيد الاثنين إلى أن تم الفتح العربي للشرق. وتمثل الفترة ما بين حكم جوستينيان والفتح العربي المرحلة الرابعة في تاريخ الحركة غير الخلقيدونية.

٢. فترة المعارضة الأولية:

كتب أ. أ. فاسيليف (*A. A. Vasiliev*)[١٥] يقول: "إن الاضطرابات الدينية في أورشليم والإسكندرية وأنطاكيا والتي سببها الفرض القسري لقرارات المجمع (خلقيدونية)، اتخذت شكل الثورة الشعبية العنيفة، ولم تخمدها السلطة المدنية والعسكرية إلاّ بعد الكثير من إراقة الدماء". وكان هناك بالفعل قطاع كبير في الشرق المسيحي يعارض مجمع خلقيدونية.

(أ) أورشليم وفلسطين:

كانت أورشليم هي المكان الذي ظهرت فيه أولى موجات ردود الفعل ضد مجمع خلقيدونية. وكان جوفينال أسقف أورشليم - وهو واحد من رؤساء مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م مع البابا ديسقوروس - من أشد المؤيدين للتقليد اللاهوتي السكندري. ولكنه كما رأينا أعلن إذعانه للجانب المنتصر في مجمع خلقيدونية أثناء الجلسة الأولى من المجمع، وعلى الرغم من ذلك عندما عاد جوفينال من خلقيدونية رفضت رعيته أن تقبله.

---

[15] Vasiliev: *History of the Byzantine Empire* (324- 1453), The University of Wisconsin Press, 1952, pp. 105-106.

وكان جوفينال بالفعل شخص جدير بالانتباه، فقد تمت رسامته أسقفاً لأورشليم حوالي عام ٤٢٢م خلفاً للأسقف برايليوس (*Praylius*)، وجلس على الكرسي حتى وفاته عام ٤٥٨م. وإذ كان في أغلب الظن من أصل لاتيني كما ذكر هونيجمان (*Honigman*)، [16] فقد كان هدفه الأعظم في حياته أن يرفع كرسي أورشليم إلى رتبة البطريركية بل وأن تكون له السلطة على كرسي أنطاكيا الذي كان يُعتبر واحداً من الكراسي العظمى من خلال مجمع نيقية عام ٣٢٥م. وفي الحقيقة أغضبت ادعاءات جوفينال المتطرفة في ذلك الاتجاه كلاً من أسقف روما وكيرلس السكندري، ولكن كما رأينا في مجمعي أفسس الأول والثاني - وبسبب الظروف الخاصة التي أحاطت بهما - استطاع جوفينال أن يحتل الموقع الثاني بين وفود الحاضرين، كما أنه في مجمع خلقيدونية كان يجلس بعد البطريرك ديسقوروس السكندري. وبعد أن غيَّر جوفينال موقفه استطاع أن يتبوأ مكانة عظيمة في مجمع خلقيدونية، وصار واحداً من الرجال الذين شكلوا اللجنة المجمعية التي كتبت اعتراف الإيمان. وفي النهاية، حقق جوفينال هدفه وحصل على لقب بطريرك لكرسي أورشليم، وقد أرضاه ذلك جداً لكن رعيته لم تكن على استعداد لأن تتبعه فيما قام به (في خلقيدونية).

ومن المؤكد أنه في شهر مايو أو أوائل يونيو، تلقى جوفينال الدعوة لحضور المجمع الذي كان ينوي الإمبراطور مركيان عقده. وقبل هذه المناسبة كان طومس ليو قد وصل تقريباً إلى كل مكان في الشرق، لذلك فلابد أن يكون جوفينال نفسه قد رأى هذه

16 *Juvenal of Jerusalem, op. cit.*, p. 211.

الوثيقة. ولهذا فقبل أن يبدأ رحلته إلى المجمع، "وحيث إنه كان مقتنعاً بأن الطومس يحتوي على تعاليم هرطوقية تؤيد أفكار نسطوريوس، فقد دعا رجال الكنيسة وجمع الرهبان والشعب وفضح أمامهم فساد هذا المعتقد (الذي في الطومس) وحرمه. كما أكد كثيراً على الإيمان الصحيح، وفرض عليهم جميعاً ألاّ يقبلوه في شركتهم إذا تغير عن موقفه في المجمع".[١٧]

وبكون جوفينال واحداً من رؤساء مجمع عام ٤٤٩م، والذي مارس فيه السلطة على نفس مستوى البطريرك ديسقوروس، فقد كانت تقع عليه مسئولية أدبية كرجل - إن لم يكن كمسيحي أو حتى كأسقف - في الضغط من أجل طرح القضية الحقيقية، لكي يقوم مجمع خلقيدونية بدراستها بترو. ولكن بدون أية محاولة في ذلك الاتجاه، وبمجرد أن وجد أن التحالف بين السلطة الإمبراطورية وأسقف روما قوياً بالفعل، وأنه من الممكن أن ينال هدفه (في لقب البطريركية) إذا وقف فقط في جانب القوى التي تسيطر على المجمع، حتى أعلن بهدوء إذعانه قبل نهاية الجلسة الأولى للمجمع.

وكان هناك رهبان من رعية جوفينال يراقبون ما حدث، لأنه حسب العرف المتبع في تلك الأيام كان يوجد رهبان من مناطق عديدة في الشرق قد وصلوا إلى خلقيدونية لمتابعة المجمع بصورة مباشرة. ومن بين هؤلاء الرهبان كان هناك رجال أتوا من فلسطين يترأسهم راهب يدعى ثيؤدوسيوس (*Theodosius*). وفور معرفة هؤلاء الرجال بأن جوفينال قد غيَّر من مواقفه، حتى عادوا إلى بلدهم ونشروا الخبر بين زملائهم الرهبان ورجال الكنيسة والشعب، وأعدوا الساحة لصدام عنيف. وعندما عاد جوفينال من خلقيدونية

[17] Zacharia Rhetor: *Ecclesiastical History, op. cit.* (Syriac), I, p. 156.

بعد ذلك بعدة أسابيع، قابله رهط من الرهبان ورجال الكنيسة وعامة الشعب، وذكَّروه بوعده قبل الرحيل إلى المجمع، وعرضوا عليه الاختيار ما بين شجب ورفض المجمع أو الانسحاب من الكرسي. وقبل أن يعطيهم جوفينال جواباً أو يحاول حتى أن يدخل أورشليم، اتخذ طريقه إلى القسطنطينية، وفي نفس الوقت عاد الرهبان ورجال الكنيسة إلى المدينة ودعوا الشعب وأساقفتهم،[١٨] وقرروا أن يعينوا ثيؤدوسيوس رئيس أساقفة محل جوفينال.

وكان ثيؤدوسيوس راهباً ملتهباً ومناصراً للتقليد السكندري عن قناعة شديدة، وكان قد قاوم محاولات الأنطاكيين للتشكيك في مفهوم إيمان الآباء - بنفس الأسلوب الذي كان جوفينال نفسه يقوم به - وكان ثيؤدوسيوس قد ذهب إلى الإسكندرية في عام ٤٤٧م،[١٩] ليثير الرأي العام ضد ثيؤدوريت أسقف قورش ودومنوس (*Domnus*) أسقف أنطاكيا. وبعد رسامته (بدلاً من جوفينال) بدأ ثيؤدوسيوس في برنامج لتنظيم الحركة ضد مجمع خلقيدونية، وأقام أساقفة في جميع إيبارشيات فلسطين من الذين رشحهم الشعب، وكان يساند ثيؤدوسيوس في كل ذلك الإمبراطورة العجوز إفدوكيا (*Eudocia*) أرملة الإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني، والتي كانت قد استقرت في فلسطين منذ عام ٤٤٣م. وفي هذا الوقت من ظهور الحركة ضد مجمع خلقيدونية، ارتكب المعارضون للمجمع - بسبب حماسهم الشديد - بعض الجرائم، ولذلك ذكر مركيان عنهم أنهم قاموا بقتل سِفريان أسقف سكيثوبوليس (*Severian of Scythopolis*) والذين كانوا معه.[٢٠]

---

[١٨] المرجع السابق صفحة ١٥٧.

[19] Honigman, *op. cit.*, p. 249.

[٢٠] يذكر ماركيان هذه الحادثة في إثنين من خطاباته: الأول إلى رهبان فلسطين والثاني إلى مجمع فلسطين. هذان الخطابان هما الوثيقتان ٤٨٤، ٤٨٧ في (Coleman-Norton, *op. cit.*).

وكان بطرس الأيبيري (*Peter the Iberian*) واحداً من الذين قام ثيؤدوسيوس (الأورشليمي) بسيامتهم، وهو رجل مقدر في البلاط الإمبراطوري في القسطنطينية، وكان قائداً هاماً للحركة غير الخلقيدونية حتى وفاته حوالي عام ٤٨٨م. وكان بطرس هذا هو نفسه الأمير نابارنوجينز (*Nabarnugins*) أمير أيبريا - وهي مملكة صغيرة على الجانب الشرقي للبحر الأسود[٢١] - الذي أعطاه حاكم أيبيريا للإمبراطور ثيؤدوسيوس الثاني كرهينة وهو طفل صغير بعد. وقد نشأ هذا الأمير في القصر الإمبراطوري حيث مكّنته أخلاقه الودودة من أن ينال حب الإمبراطور والإمبراطورة حتى أنه بمرور الوقت عُيّن في سلاح الفرسان الإمبراطوري، ولكنه بعد فترة ترك منصبه واعتزل هو وأبيه الروحي يوحنا في حياة ناسكة في قفار فلسطين، ثم قام ببناء مؤسسة رهبانية في مرفأ مايوما (*Maiuma*) في غزة بجنوب غرب فلسطين. وكان بطرس ضمن مجمع الرهبان والشعب الذين ذهبوا لمقابلة جوفينال لدى عودته من خلقيدونية، ومنذ ذلك الحين بذل بطرس كل ما في وسعه من أجل مساندة الحركة المعارضة لخلقيدونية، وقام ثيؤدوسيوس برسامته أسقفاً على مايوما في ٧ أغسطس عام ٤٥٢م، وقد استمر ديره وكذلك مقره مركزاً لتلك الحركة المعارضة في فلسطين.

وبُذلت جهود كبيرة لإعاقة تلك الثورة في فلسطين لتكون قصيرة العمر. ولم يشغل ثيؤدوسيوس (الأورشليمي) الكرسي سوى قرابة العشرين شهراً حتى منتصف عام ٤٥٣م حيث عاد جوفينال إلى فلسطين ترافقه حامية عسكرية. وكان الإمبراطور والإمبراطورة

---

[٢١] أيبريا هى نفسها جورجيا فى الأزمنة المتأخرة. وهذه المملكة الصغيرة قد إنفصلت عن الإمبراطورية الرومانية في عام ٣٦٣م على يد جوفيان، وبقيت تحت حماية القسطنطينية.

بالإضافة إلى البابا ليو قد كرَّسوا كل جهودهم ونفوذهم لقمع المعارضين لخلقيدونية، فكتب ماركيان من جانبه إلى مكاريوس ورهبان سيناء، وإلى رهبان فلسطين، كما كتب أيضاً خطاباً عاماً ضد الأوطيخيين والأبوليناريين،[٢٢] كما أرسلت بولخريا أيضاً إلى رئيسة دير للراهبات في أورشليم،[٢٣] أما البابا ليو فلم يكتب فقط إلى رهبان فلسطين وإلى إفدوكيا نفسها، بل استحث أيضاً الإمبراطور الغربي فالنتينيان الثالث ليقنع حماته لتتوقف عن مساندة الحركة غير الخلقيدونية.[٢٤]

وفي كل تلك المراسلات كان يتم الدفاع عن مجمع خلقيدونية من جهةٍ بأنه امتداد للثلاثة مجامع الأولى، ومن الجهة الأخرى بشرح وجهة نظر غير الخلقيدونيين بطريقة لا تعبِّر عن موقفهم الفعلي. وعلى سبيل المثال أكد ماركيان أن ثيؤدوسيوس (الأورشليمي) كان يحارب ضد الله مثل أبوليناريوس وفالنتينوس ونسطوريوس، وبأنه كان تابعاً لأوطيخا، وأنه ينبغي على الرهبان الذين يزعمون أنهم لا يعترفون بأوطيخا أن يفصلوا أنفسهم عنه. وكانت بولخريا وبابا روما نفسه يكرران نفس هذه القصة ضد المعارضين لمجمع خلقيدونية.

ولم يكتفِ ماركيان بكتابة الخطابات وإصدار المراسيم، بل أعطى أوامره باعتقال ثيؤدوسيوس والأساقفة الذين قام برسامتهم، فقام جوفينال بعزل هؤلاء الرجال على الفور ولم يترك منهم غير بطرس الأيبيري بسبب مكانته لدى البلاط الإمبراطوري، ولكن بطرس لم يبقى متمتعاً بهذا الامتياز لمدة طويلة في فلسطين، فقد رحل في الحقيقة إلى الإسكندرية وعاش في مصر. كما قام الجيش

---

[٢٢] انظر المرجع رقم ٥ صفحة ١٨٠.

[٢٣] انظر الوثيقة رقم ٤٨٥ والوثيقة رقم ٤٨٦ في (Coleman-Norton, *op. cit.*)

[٢٤] للإطلاع على خطابات البابا ليو انظر: (N. & P.N.F., sec. ser., vol. XII)

أيضاً بمذبحة دموية فحاول ثيؤدوسيوس الهرب إلى مصر، ولكنه حين سمع بحدوث اضطرابات بين الرجال المعارضين للمجمع في أنطاكيا تحرك إلى هناك،[٢٥] وعندما وصل إلى بوابة المدينة تعرف عليه أحد معارفه السابقين ووشى به لدى السلطات فتم القبض عليه وترحيله إلى القسطنطينية، وهناك وُضع في الحبس في غرفة بدير ديوس (*Dius*) كان يُخزن بها جير غير مطفأ. وبعد موت مركيان قام الإمبراطور ليو الأول بإطلاق سراحه، ولكنه مات بعد ذلك بأيام قليلة في (*Sycae*).*

وعلى الرغم من أن جوفينال كان في أمان بسبب وجود الحامية العسكرية، إلاّ إنه صار مكروهاً من غالبية الرهبان والشعب في فلسطين. ومع ذلك حاول جوفينال أن يهدئهم ويقنعهم بأن يقبلوا مجمع خلقيدونية، ولهذا عقد مجمعاً وأرسل رسائل إلى "القسوس ورؤساء الأديرة والرهبان في مقاطعة فلسطين"[٢٦] يزعم فيها بأن مجمع خلقيدونية لم يقدم شيئاً خلاف التأكيد على إيمان نيقية، وأنه لا يوجد أساس واقعي لدى أي أحد ليقوم بمعارضة المجمع.

ولم تفلح كل هذه الجهود في أن تجعل رهبان أورشليم يقبلون جوفينال في شركتهم. وقد اجترأ واحد من هؤلاء الرهبان يُدعى سليمان أن يدخل إلي جوفينال بحجة أنه يطلب بركته، غير أنه كان يخفي حقيبة مملوءة بالرماد في داخل معطفه وقام بتفريغها على رأس البطريرك.[٢٧] كما أن جيرونتيوس (*Gerontius*) رئيس أديرة

---

[25] Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. *Vitae Virorum apud Monophysitas Celeberrimorum* (Syriac), pp. 21-27.

* هي حالياً جالطا في تركيا

[26] Honigman, *op. cit.*, p. 258.

[27] Zacharia, *op. cit.*, I, p. 161.

ملانيا لم يرغب حتى في التحدث إلى جوفينال قائلاً "لا يسمح الله أن أكون مضطراً لأن أرى وجه الخائن يهوذا". أما ستيفن رئيس شمامسة أورشليم فقد ترك الأكليروس في المدينة المقدسة وأنهى حياته كسائح جوال حتى لا يضطر لأن يشترك في شيء مع جوفينال.[٢٨] ولكن مع كل هذا كان للبطريرك أيضاً مؤيدين في وسط المجتمع الرهباني تحت قيادة إفثيميوس (*Euthymius*).

ولم تستمر الإمبراطورة إفدوكيا في مساندتها للحركة المعارضة لمجمع خلقيدونية طويلاً، حيث أجبرتها ظروف خارجة عن إرادتها لأن تكون على وفاق مع البلاط البيزنطي، فقبلت شركة جوفينال في عام ٤٥٦م، لأن الملك جيسِريك (*Gaiseric*) كان قد استولى على روما في عام ٤٥٥م، مما أثّر على سلامة ابنة إفدوكيا زوجة فالنتينيان الثالث وعلى سلامة أحفادها. وفي الحقيقة كان فالنتينيان قد قُتل في ذلك الوقت، لذلك استغاثت إفدوكيا بالبلاط في القسطنطينية لمساعدتها، فأُخبرت أن ذلك مشروط بتحالفها مع جوفينال، واستجابت إفدوكيا بالفعل ولكن على الرغم من ذلك لم يتحقق أملها الذي كانت تسعى إليه بالكامل.[٢٩]

وهكذا افتتحت فلسطين حركة المعارضة ضد مجمع خلقيدونية، ولكن حقيقة أن المجمع اعترف بأورشليم ككرسي بطريركي كان من الطبيعي أن يجعل الجالسين على الكرسي يميلون إلى تأييد ذلك المجمع. كما كانت توجد أيضاً في تلك المنطقة مجتمعات رهبانية تضم رجالاً من أماكن مختلفة من العالم المسيحي، من بينهم راهباً يدعى إفثيميوس استطاع أن يجمع حوله

---

[28] Honigman, *op. cit.*, p. 257.

[29] Honigman, *op. cit.*, p. 258; W. H. C. Frend: *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, 1972, p. 153, n. 4.

بعض المؤيدين لخلقيدونية، ولكن بالرغم من هذا كان على فلسطين أن تنتظر حتى العقد الأخير من القرن الخامس لكي تصبح غالبية المجتمعات الرهبانية في المنطقة موافقة على مجمع عام ٤٥١م. وبعد وفاة جوفينال عام ٤٥٨م، جلس مكانه على التوالي البطاركة أناستاسيوس (*Anastasius*) ومارتيريوس (*Martyrius*) وسالوستيوس (*Sallustius*)، وهؤلاء الرجال كانوا يريدون أن يستمر السلام في المنطقة رغم عدم قبول مجمع خلقيدونية. ولكن في عام ٤٩٤م قام سالوستيوس (٤٨٦م – ٤٩٤م) بتعيين ساباس (*Sabas*) رئيساً لأديرة فلسطين كلها، فصار الرجل - الذي له نفس توجه إفثيميوس - قائداً رهبانياً شهيراً. وفي نفس العام أيضاً تولى البطريرك إيلياس (*Elias*) (٤٩٤م – ٥١٦م)[٣٠] خلفاً لسالوستيوس وكان يتبنى موقفاً خلقيدونياً متشدداً. وهنا بدأ الرجلان (ساباس وإيلياس) يعملان معاً من أجل إقرار مجمع خلقيدونية في فلسطين، وقد نجحا في ذلك جداً إلى درجة أنه - كما ذكر ميخائيل السرياني[٣١] - لم يوجد أي زعيم في أورشليم ساند التقليد غير الخلقيدوني منذ وقت إيلياس وإلى ما بعد الفتح العربي لفلسطين.

(ب) الإسكندرية ومصر:

كان هناك، كما ذكرنا، أربعة أساقفة - من بين مجموع الثلاثة عشر أسقفاً المصرين الذين حضروا مجمع خلقيدونية - قد أعلنوا إذعانهم للمجمع، وهؤلاء عندما رجعوا إلى مصر سلموا إلى والي الإسكندرية رسالة من الإمبراطور تأمر بتعيين خلفاً للبابا

---

[٣٠] نحن مدينون في تحديد هذه التواريخ - كما هو الحال في العديد من الأحداث الأخرى - لفرند (*Frend*).

[31] Michael le Syrien, *op. cit.*, (Syriac), p. 769.

ديسقوروس. ووقع اختيار رجال الدولة ونبلاء المدينة على بروتيريوس (*Proterius*) كبير كهنة البابا ديسقوروس الذي كان قد كلفه بتدبير شئون المدينة أثناء تغيبه في مجمع خلقيدونية. وقام الأربعة أساقفة برسامة بروتيريوس بطريركاً مكان البابا ديسقوروس، وقد تمت هذه السيامة وسط اضطراب عظيم،[٣٢] بل وعلى الرغم من صلة بروتيريوس السابقة بالبابا ديسقوروس استلزم الأمر أن يكون باستمرار في حراسة الحامية العسكرية التي عينتها له الحكومة. وظل الرهبان وجموع الشعب مبتعدين تماماً عن الشركة مع بروتيريوس، واستمروا كلهم ينظرون إلى البابا ديسقوروس باعتباره وحده البطريرك الرسمي للكنيسة حتى مماته. وقد كتب أ. هـ. هور[٣٣] (*A . H . Hore*) عن ذلك: "عندما وصلت إلى أهل مصر أخبار عزل أسقفهم، لم يكن لغضبهم حدود، واجتمعوا على أمر واحد هو رفض الاعتراف بقرار المجمع، أو إذا كان قد حُرم أسقفهم فكلهم محرومون معه أيضاً؛ ولم يعترف الشعب طوال حياة ديسقوروس بأي أسقف آخر غيره". وذكر فرند (*Frend*) أن بروتيريوس "كان معيناً من قبل الحكومة والنبلاء، وقد فصلت الغالبية العظمى من الكنيسة في مصر نفسها عنه باشمئزاز".[٣٤]

وعلى الرغم من ذلك حاول الإمبراطور مركيان أن يوحد الكنيسة في مصر مع بروتيريوس، فأرسل يوحنا،[٣٥] عضو مجلس الشيوخ مندوباً

---

32 Evagrius II, 5 in PG. LXXXVI, 2509 C.

33 A. H. Hore: *Eighteen Centuries of Orthodox Greek Church*, James Parker, 1899, p. 288.

34 Frend, *op. cit.*, p. 155.

35 Zacharia, *op. cit.*, I, p. 155.
وقد اتصل هذا الموظف بالبابا ديسقوروس محاولاً أن ينتزع توقيعه على تعريف الإيمان الخلقيدوني، كشرط لإعادته إلى كرسيه. للإطلاع على رسالة مركيان انظر الوثيقة رقم ٤٨١ في (Coleman-Norton, *op. cit.*)

إلى الإسكندرية ومعه رسالة تحوي دفاعاً قوياً عن مجمع خلقيدونية، وتضمن هذا الدفاع الإشارة إلى إدانة المجمع لكل من أوطيخا وديسقوروس حيث اتُهم كلاهما بالأبولينارية، وأصر الإمبراطور في هذا الدفاع على أن مجمع عام ٤٥١م قد أكد على إيمان الآباء الثلاثمائة والثمانية عشر، هذا الإيمان الذي تعمَّد عليه الإمبراطور ويتمسك به بشدة. ومضت الرسالة لتؤكد أن "ربنا ومخلصنا المسيح، الابن المولود الوحيد من الله، والواحد مع الآب في ذات الجوهر والأزلية، صار إنساناً من أجلنا ومن أجل خلاصنا، وولد من الروح القدس ومن مريم العذراء والدة الإله، وأنه في نفس الوقت إله حقيقي وإنسان حقيقي، وهو ليس واحد وآخر ولكن واحد ذاته غير منقسم ولا منفصل ولا متحول"، كما أوضح الإمبراطور أيضاً أن المجمع قد استبعد تماماً عقيدة 'الابنين' و 'الشخصين'. ولم تؤتِ هذه الرسالة بالنتيجة المرجوة، بل على العكس فقد تأثر مبعوث الإمبراطور بإخلاص المصريين للبابا ديسقوروس، وبدلاً من أن يحاول أن يقنعهم بالانضمام إلى بروتيريوس أخذ منهم التماساً يوضح وجهة نظرهم ليقدمها إلى الإمبراطور، الأمر الذي لم يسر به مركيان أبداً.

ورقد البابا ديسقوروس في منفاه يوم ٤ سبتمبر عام ٤٥٤م، بعد ما يزيد عن العام بقليل من موت بولخريا في يوليو سنة ٤٥٣م. ورغم ذلك أرادت الرعية في مصر أن تقيم خلفاً له (مع أن بروتيريوس كان لا يزال موجوداً)، ولكن الإجراءات القوية التي تبناها مركيان ضد الحركة المعارضة لخلقيدونية في فلسطين وكذلك أوامره ومراسيمه التي كانت تحوي تهديدات شديدة جداً ضد أي واحد ينتقد مجمع خلقيدونية، كل ذلك أرجأ مسألة تعيين خليفة للبابا ديسقوروس، ولكن الشعب مع ذلك استمر في موقفه الرافض لبروتيريوس.

ومات مركيان في ٢٦ يناير عام ٤٥٧م، وانتهز الناس فرصة وجود الجنرال ديونيسيوس (*Dionysius*) في صعيد مصر، واجتمعوا في الكنيسة واختاروا تيموثاؤس الملقب أيلوروس[٣٦] (*Aelurus*) بطريركاً خليفة لديسقوروس وكيرلس. ولما كانت الرسامة ينبغي أن تتم قبل عودة الجنرال، لذلك فقد أُجريت على عجل بواسطة اثنين من الأساقفة المصرين ومعهم بطرس الأيبيري يوم ١٦ مارس عام ٤٥٧م. وقام بروتيريوس - الذي كان قد أبعد تيموثاؤس عن الإسكندرية حين كان قساً[٣٧] - بإصدار خطابات يحرم فيها البابا تيموثاؤس وكل الذين يرفضون الشركة معه، ولكن لم تكن لهذه الخطابات أية قيمة لدى الشعب في مصر لأنه كان قد تجاهل الرجل وكل أعماله. وحين سمع الجنرال ديونيسيوس بما حدث، عاد على الفور وقبض على البابا تيموثاؤس وسط أحداث قتل كثيرة، وأثار هذا الموقف ضغينة الشعب وتسبب ذلك في موت الكثيرين مما اضطر الجنرال في آخر الأمر لأن يطلق سراح البابا تيموثاؤس.[٣٨] ويخبرنا زكريا (المؤرخ) أن الكنيسة الكبرى في الإسكندرية قد أُخذت من يد البابا تيموثاؤس وأُعطيت إلى بروتيريوس بواسطة السلطات، ولكن أثناء فترة الفصح "كان هناك أطفال بلا عدد قد أُحضروا إلى البابا تيموثاؤس لتعميدهم، حتى أن الرجال الذين كانوا يدوِّنون ويقرأون الأسماء قد أرهقوا تماماً من جراء تلك الحشود؛ ولم يكن هناك غير خمسة أطفال فقط هم الذين أُحضروا إلى بروتيريوس".[٣٩]

---

[٣٦] كان تيموثاؤس قد رُسم قساً بيد البابا كيرلس، وكان يجل البابا ديسقوروس. وقد أطلقت عليه جماعة بروتيريوس لقب 'إيلوروس' الذي يعني 'قطة' للسخرية منه وذلك بسبب قصر قامته. انظر: (Zacharia, *op. cit.*, I, pp. 169-170).

[٣٧] لأن تيموثاؤس كان بالفعل معارضاً لبروتيريوس قبل ذلك.

[38] Zacharia, *op. cit.*, I, p. 170.

[٣٩] المرجع السابق صفحة ١٧١.

وقُتل بروتيريوس وجروا جسده في شوارع المدينة ثم أُحرق بالنار في مضمار السباق. ويقول زكريا[٤٠] أن القتل قد تم بواسطة الجنود الذين سخطوا من مطالبة بروتيريوس النهمة لهم بدم معارضيه، فقاموا بارتكاب فعلتهم، أما الشعب (الذي لم يقم بهذا الأمر) فكان يعبِّر فقط عن حنقه على ذلك الرجل. وذكر إفاجريوس[٤١] (*Evagrius*) مؤرخ القرن السادس الخلقيدوني، أن القتل كان بواسطة رجل من جانب البابا تيموثاؤس وبتحريض منه. وبالنسبة للبابا تيموثاؤس فقد زادت شعبيته جداً بين الناس بفضل خدمته للفقراء، ويذكر زكريا أن البابا تيموثاؤس استغل المال الذي كان يستخدمه بروتيريوس في الإنفاق على الجنود، لمساعدة الفقراء والأيتام والأرامل. وكان البابا تيموثاؤس محبوباً جداً من الجميع حتى أن الخلقيدونيين في الإسكندرية تقدموا إليه طالبين أن يقبلهم ويوّحد الكنيسة، ولكن هذا التحرك لم يؤتِ بثماره حيث نشأت معارضة داخل الكيان الخلقيدوني نفسه حول هذا الأمر.

وخلف مركيان على العرش الإمبراطور ليو الأول، وكان ضابطاً في جيش ثراكيا[٤٢] (*Thracian army*) تحت إمرة أسبار (*Aspar*) الذي كان قائداً للجيش في الإمبراطورية منذ عام ٤٤٠م. وبموت بولخِريا في صيف عام ٤٥٣م، ابتدأ نجم أسرة ثيؤدوسيوس في الأفول عملياً، وأصبح نصفا الإمبراطورية كلاهما في أيدي ضابطين

[٤٠] المرجع السابق صفحة ١٧١.

[41] Evagrius, *op. cit.*, bk. II, 8 in PG. LXXXVI, 2524-A.

ويذكر فرند أن يوم ٢٨ مارس عام ٤٥٧م الذي يوافق يوم خميس العهد كان هو يوم موت بروتيريوس، ولكن هذا لا يتفق مع عرض زكريا المؤرخ إذ بالنسبة لما ذكره لابد أن يكون تاريخ الوفاة بعد عيد القيامة. انظر (Frend, *op. cit.*, and Zacharia, II, p. 170).

[٤٢] تقع ثراكيا على الشاطئ الجنوبي الغربي للبحر الأسود، وكانت تعتبر منطقة حدودية للإمبراطورية، لذا كان يجب حمايتها على الدوام من غزو البربر. وكان ليو رئيس ربع في الجيش الذي يتمركز هناك.

من الأصل الجرماني: ريسيمر (*Ricimer*) في الغرب وأسبار في الشرق. وعند قتل الإمبراطور فالنتينيان الثالث عام ٤٥٥م، أصبح ريسيمر من القوة حتى يقيم ويعزل الملوك إلى أن اختفت المؤسسة الإمبراطورية في الغرب منذ عام ٤٧٦م. ورغم أن أسبار كان أقل قدرة إلاّ إنه كانت لديه القوة الكافية حتى يجعل ليو أحد أعوانه يعتلي العرش في ٧ فبراير عام ٤٥٧م، وفي الحقيقة كان لأسبار أيضاً دور في جلوس مركيان نفسه على العرش عام ٤٥٠م.

وكان الإمبراطور الجديد ليو الأول -كما يصفه زكريا- شخص مباشر له روح عفوية وقد أزعجته الاضطرابات الحادثة في مصر وفلسطين وغيرهما بسبب مجمع خلقيدونية. وفور تولي ليو العرش، أرسل إليه كلا الجانبان في الإسكندرية خطابات، حيث طالب الأساقفة ورجال الدين الذين في جانب بروتيريوس من الإمبراطور إقصاء البابا تيموثاؤس،[43] كما كانت هناك أيضاً خطابات مضادة من الرجال المؤيدين للبابا تيموثاؤس في الإسكندرية، وحتى البطريرك نفسه كتب خطاباً إلى الإمبراطور يشرح فيه وجهة نظره في ضرورة عقد مجمع جديد يُعاد فيه مناقشة موضوع مجمع خلقيدونية ثانية.[44]

وكان الإمبراطور يؤيد فكرة عقد المجمع، ولكنه امتنع عن تبني تلك الخطوة بسبب ليو بابا روما الذي كتب ستة خطابات في يوم ١ سبتمبر عام ٤٥٧م، وكذلك بسبب أناتوليوس بطريرك القسطنطينية الذي اقترح عليه أن يستطلع الرأي في ذلك. وهنا أصدر الإمبراطور نشرة إلى كل المطارنة والأساقفة في الإمبراطورية يسألهم

---

[43] Evagrius, II, 8 in PG. LXXXVI, 2524-B – 2525-C.

[44] للإطلاع على خطاب البابا تيموثاؤس انظر (Zacharia, *op. cit.*, I, pp. 175-78)

من ناحية عن رأيهم فيما يخص مجمع خلقيدونية، ومن الناحية الأخرى في مسألة رسامة تيموثاؤس بابا الإسكندرية.[٤٥] وقد أشار الإمبراطور ليو في خطابه إلى "الأشياء التي قد تمت أخيراً بالفعل في الإسكندرية"، وأرفق أيضاً نسخاً من الالتماسات التي وصلت إليه من 'الأساقفة ورجال الدين في الإسكندرية' ضد تيموثاؤس وكذلك من الأشخاص الذين يؤيدونه. وقد أرسل شعب الإسكندرية وذوو النفوذ والموظفون وأصحاب السفن إلى الإمبراطور يطالبون بتيموثاؤس بطريركاً لهم، ويعلنون عدم موافقتهم على مجمع خلقيدونية، ولذلك طلب منهم الإمبراطور أن يعقدوا اجتماعاً للأساقفة في بلادهم وأن يرسلوا إليه رأيهم فيما يخص تيموثاؤس ومجمع عام ٤٥١م.

ورداً على رسالة الإمبراطور كتب ليو بابا روما خطابين، ناقش في أحدهما مسألة تيموثاؤس وأيد في الآخر الجماعة الذين ظلوا موالين لذكرى بروتيريوس في الإسكندرية. واتهم بابا روما، البابا تيموثاؤس أنه 'عدو المسيح' (*Antichrist*) ـ كما ذكر زكريا[٤٦] ـ وأبلغ سميه الإمبراطور أن رجال الدين في القسطنطينية يقفون في صف تيموثاؤس، ووبخ أناتوليوس على تقاعسه، كما أنه دافع عن الطومس الخاص به. ورد أناتوليوس أيضاً على خطاب الإمبراطور، بإدانة البابا تيموثاؤس بسبب عدم اعترافه بمجمع خلقيدونية.

وكان استطلاع الرأي ضربة قاسية للبابا تيموثاؤس، لأن كل الأساقفة الذين ردوا على خطاب الإمبراطور أعطوا حكمهم ضده،

---

[٤٥] للإطلاع على نشرة الإمبراطور ليو انظر:
(Evagrius, in PG. LXXXVI, 2528-A – 2529-B)
وهذه النشرة هي الوثيقة رقم ٤٩٥ في (Coleman-Norton, *op. cit.*).

[46] Zacharia, *op. cit.*, I, p. 178.

كما أنهم جميعاً ماعدا أمفيلوكيوس أسقف سيدا[٤٧] (*Amphilocius of Side*) أيدوا مجمع خلقيدونية. وقد انتقد أمفيلوكيوس المجمع وطومس ليو من جهة الفكر اللاهوتي وكذلك من جهة القسر والتحيز اللذين مارسهما المجمع، وتوسل إلى الإمبراطور ليتخذ الإجراءات اللازمة لإبطال ذلك المجمع.

ولكي نقوم بتقييم ما حدث، ينبغي علينا أن نلاحظ النقاط التالية:

(١) كانت خطة الإمبراطور ليو هي عقد مجمع (جديد) لمناقشة موضوع مجمع خلقيدونية من أجل التوصل إلى حل للمشكلة، ولكن أناتوليوس أسقف القسطنطينية وليو بابا روما هما اللذان غيرا رأي الإمبراطور في هذا الأمر. وحقيقة أن هذين الرجلين كانا أكثر من استفاد في الكنيسة من مجمع خلقيدونية تعتبر دليلاً كافياً للقول بأنهما كانا يحاولان أن يحتفظا بما كسباه من خلال مجمع عام ٤٥١م.

(٢) أرسل الإمبراطور خطابه في عام ٤٥٨م، أي بعد سبع سنوات فقط من انتهاء مجمع خلقيدونية، وبالتالي كان معظم الرجال الذين أُرسل إليهم الخطاب من الذين كانوا مشاركين بالفعل في المجمع. لذلك كان من الطبيعي لكي يحفظوا ماء وجوههم أن يقوموا بالدفاع عن الموقف الذي تبنوه والذي يمكنهم أن يظلوا متمسكين به بدون خوف.

(٣) حين قام الإمبراطور باسيليسكوس (*Basiliscus*) - كما سنرى - بإرسال منشوره عام ٤٧٥م ليبطل مجمع خلقيدونية، قام حوالي سبعمائة أسقف شرقي بالتوقيع على هذه الوثيقة.

---

[٤٧] سيدا هي المدينة الرئيسة في بامفيليا.

(٤) كان أساقفة الإسكندرية يُرسَمون داخل الإسكندرية، لذلك فمسألة إقحام موضوع رسامة البابا تيموثاؤس في خطاب الإمبراطور ليو إنما كانت تتضمن التشكيك في أمر استقلالية الإسكندرية

ومن هنا ينبغي النظر إلى استطلاع الرأي الذي قام به الإمبراطور ليو، ليس بكونه دلالة على حقيقة قبول مجمع خلقيدونية في الشرق، ولكن بكونه يعبِّر عن عدم رغبة الجانب الخلقيدوني في مناقشة الأمور العقائدية باسلوب عادل مع المعارضين للمجمع.[٤٨]

ولم يتم انعقاد أي مجمع جديد، ولكن تم نفي البابا تيموثاؤس إلى غنغرا، وبعد أربعة سنوات تم ترحيله من هناك إلى كرسون[٤٩] (*Cherson in the Crimea*). ولم يكن من الممكن القبض على البابا تيموثاؤس بدون حدوث فوضى عارمة وشغب في الشعب الذي أراد أن ينقذ بطريركه، وقد انتهى هذا الاضطراب - كما يروي زكريا - بمقتل أكثر من عشرة آلاف نفس،[٥٠] وفي النهاية تم الإمساك بالبابا تيموثاؤس في مأواه بمعمودية الكنيسة، وتم ترحيله من المدينة. وكان طريقه إلى غنغرا يمر على طول ساحل فلسطين، وفي كل مكان توقف فيه كان يُقابَل بإكرام عظيم من الشعب،

---

٤٨ إتخذ التقليد الخلقيدونى من استطلاع الرأي الذي قام به الإمبراطور ليو دليلاً على قبول الشرق المسيحي لمجمع خلقيدونية وتصديقه عليه، وهذا هو ما أشار إليه الإمبراطور جوستينيان فى خطابه إلى مجمع عام ٥٥٣م. وفى أيامنا هذه، يتمسك كل من شارلز موللر (*Charles Moeller*) وكونيداريس (*G. Konidaris*) بنفس هذا الرأي. انظر:

(essay on Le Chalcedonisme et le neochalcedonisme … in *Das Konzil von Chalkedon*, and *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. X, no. 2)

٤٩ عندما رأوا أن البابا تيموثاؤس يمكنه أن يواصل معارضته لخلقيدونية من غنغرا، تم نقله إلى مكان أكثر بعداً، حيث يقول زكريا إنه كان مكاناً يسكنه البربر. انظر (*op. cit.*, I, 184)

50 Zacharia, *op. cit.*, I, p. 181.

وعندما مر من بريتوس[٥١] تم ترتيب استقبال شعبي له بمبادرة من إفستاثيوس (*Eustathius*).[٥٢]

وعند رحيل البابا تيموثاؤس إيلوروس من مصر، قام الجانب الخلقيدوني بمساعدة الدولة بتعيين بطريرك خلفاً لبروتيريوس بنفس اسم تيموثاؤس أيضاً وكان يُلقب بصاحب القلنصوة (*Salophaciolus* or *Ra'ulphakilo*).[٥٣] وكان تيموثاؤس الخلقيدوني هذا رجلاً عاقلاً له روح متصالحة، وقد حاول أن يوحد حزبي الكنيسة بصورة جدية. ويروي زكريا أنه كان بمجرد أن يرى امرأة تحمل صبي تم تعميده بواسطة كاهن من الجانب غير الخلقيدوني، كان يأخذ الصبي ويقبله قائلاً: "هم ونحن كلنا مسيحيون، ليؤمن كل واحد كما يريد ويكرم الرب".[٥٤] وقد وصل في رغبته الشديدة لتهدئة الشعب، أن يضم اسم البابا ديسقوروس إلى الدبتيخا متمنياً أن يؤدي ذلك إلى علاج الانشقاق، ولكن هذا الأمر لم يؤتِ بثماره المرجوة ولم يمكن للكنيسة في مصر أن تصل إلى الوحدة. وقد قام ليو بابا روما في الجانب الخلقيدوني بتوبيخ تيموثاؤس الخلقيدوني على تصرفه هذا (نحو البابا ديسقوروس).

وظل البابا تيموثاؤس إيلوروس في منفاه إلى أن أعاده الإمبراطور باسيليسكوس في عام ٤٧٥م، وطوال فترة النفي هذه - والتي امتدت لأكثر من خمسة عشر عاماً - استمر البابا تيموثاؤس إيلوروس في كتاباته يعارض كلاً من النسطورية ومجمع خلقيدونية من ناحية، والأفكار التي نُسبت إلى أوطيخا من الناحية الأخرى. أي أنه أظهر

---

٥١ بريتوس (*Berytus*) هي نفسها بيروت (*Beirut*) في الأزمنة المعاصرة.

52 Zacharia, *op. cit.*

٥٣ الكلمة تعني حرفياً غطاء الرأس المتأرجح (*Wobble cap*).

54 Zacharia, *op. cit.*, I, p. 183.

أن اعتراضه على مجمع عام ٤٥١م، لم يكن نتيجة لأي تعاطف مع الهرطقة التي سعى مجمع خلقيدونية لمحاربتها.

وعاد البابا تيموثاؤس إيلوروس إلى الإسكندرية في أواخر عام ٤٧٥م وكان حينذاك رجلاً متقدماً في العمر، وقد استقبلته رعيته باحتفاء عظيم. وجلب البابا تيموثاؤس معه من منفاه رفات البابا ديسقوروس وقام بدفنها مع رفات بطاركة الكرسي السكندري السابقين له. ولم يمر عام على عودة البابا تيموثاؤس إيلوروس إلى الإسكندرية إلاّ وكان الإمبراطور زينو قد حل محل باسيليسكوس، وأمر بإلغاء كل الأمور التي تمت في عهد النظام السابق له. وقد أثر ذلك على الحركة غير الخلقيدونية بصورة شديدة، حيث تم نفي قادتهم مرة ثانية. ومع ذلك لم ينفذ الإمبراطور زينو هذا الأمر مع البابا تيموثاؤس إيلوروس، ومن المحتمل أن يكون هذا بسبب تقدمه في العمر أو بسبب إدراكه أن عملية ترحيل البابا سوف تؤدي إلى آلاف من القتلى. وعلى أية حال فقد تنيح البابا تيموثاؤس إيلوروس في يوم ١٣ يوليو عام ٤٧٧م، وخلفه على الكرسي السكندري البابا بطرس مُنجوس* (*Peter Mongus*).

(ج) أنطاكيا وسوريا:

كانت أنطاكيا واحدة من أقوى المراكز لعقيدة "طبيعتين بعد الاتحاد"، ومع ذلك كان يقطن بها أيضاً بعض ممن يتمسكون بعقيدة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة"، ولكن بالنسبة لأولئك لم توجد أية معلومات مسجلة عن نشاطهم خلال العقد الأول الذي تلا مجمع خلقيدونية. وكان مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م قد أدان

* البابا السابع والعشرون في عداد بطاركة الإسكندرية

دُمنوس (*Domnus*) أسقف أنطاكيا وحل محله مكسيموس (*Maximus*)، ورغم أن قرارات مجمع خلقيدونية كانت عكس قرارات مجمع عام ٤٤٩م، إلاّ إن دُمنوس قدم استقالته من الأسقفية وترك مكسيموس على الكرسي الأنطاكي. ومات مكسيموس في عام ٤٥٥م، وجلس بعده ثلاثة أساقفة خلقيدونيين هم على الترتيب: باسيليوس (*Basil*) (٤٥٦م – ٤٥٩م)، وأكاكيوس (*Acacius*) (٤٥٩م – ٤٦١م)، ومارتيريوس (*Martyrius*) (٤٦١م – ٤٧١م). وبينما كان مارتيريوس بعيداً في القسطنطينية في عام ٤٦٨م، انتهز الفريق المعارض لمجمع خلقيدونية الفرصة ورسم بطرس القصَّار (*Peter the Fuller*) بطريركاً مكانه. وعندما عاد مارتيريوس بعد حوالي سنة استطاع أن يحشد القوة ليستعيد الكرسي ويطرد بطرس، ولكن الفريق غير الخلقيدوني نجح في إبعاد مارتيريوس وإعادة بطرس. وهنا تدخلت الدولة وقامت بنفي البطريرك بطرس حتى أعاده الإمبراطور باسيليسكوس مرة أخرى مع البابا تيموثاؤس السكندري عام ٤٧٥م.

٢. المعارضة تكتسب قوة:

عندما مات الإمبراطور ليو الأول يوم ١٨ يناير عام ٤٧٤م، كان لديه ابنتان هما أريادن (*Ariadne*) وليونتيا (*Leontia*). وكانت الابنة الكبرى أريادن قد تزوجت عام ٤٦٨م من زينو الذي من إيزوريا (*Isauria*) والذي كان قائداً للجيش في الشرق منذ عام ٤٦٦م أو ٤٦٧م. وحينما أنجبا طفلاً أسمياه ليو (مثل جده)، وقد تم تنصيب هذا الطفل إمبراطوراً مساعداً أو شريكاً (*co-emperor*) لجده ليو الكبير. وعند وفاة الأخير، تم تعيين زينو إمبراطوراً مساعداً أو

شريكاً (*co-emperor*) مع ابنه الصغير، ومات هذا الابن يوم ١٧ نوفمبر (عام ٤٧٤م) وحينئذ صار زينو إمبراطوراً منفرداً بالسلطة. وبعد قليل أدرك زينو أن له معارضين بين أقربائه وأهل بلدته، وكان من بين هؤلاء المعارضين باسيليسكوس أخو فيرينا (*Verina*) زوجة الإمبراطور المتوفي، والذي كان في وقت ما ضابطاً زميلاً لزينو. واستطاع باسيليسكوس بمساعدة أكاكيوس (*Acacius*) أسقف القسطنطينية والملكة الأم نفسها أن يستولي على رئاسة الإمبراطورية. وبعد أقل من عامين عاد زينو ليتغلب عليه ويستعيد وضعه الإمبراطوري مرة أخرى في نهاية أغسطس عام ٤٧٦م.

(أ) باسيليسكوس ومنشوره العام:

كان يوم ٩ يناير عام ٤٧٥م، هو اليوم الذي تم فيه إعلان باسيليسكوس إمبراطوراً. وكان من أول الأعمال التي قام بها باسيليسكوس حين وصل إلى السلطة، أنه أرجع القادة غير الخلقيدونيين من النفي أمثال البابا تيموثاؤس إيلوروس، وبطرس القصَّار، وبولس أسقف أفسس وآخرين. وكان السبب الذي دعا باسيليسكوس لتبني تلك الخطوة هو بالفعل محل تساؤل شغل تفكير المؤرخين، ولكننا في الحقيقة لدينا تفسير لذلك من خلال ما رواه زكريا[55] عن الواقعة، فقد ذكر أنه عند سماع خبر موت الإمبراطور ليو وتنصيب زينو مكانه، حضر وفد من الرهبان من مصر إلى العاصمة لكسب تعاطف الإمبراطور الجديد تجاه قضية غير الخلقيدونيين، وعندما وصلوا إلى القسطنطينية وجدوا أن السلطة قد أصبحت في يد باسيليسكوس بدلاً من زينو، وأن

---

[55] Zacharia, *op. cit.*, I, p. 209.

ثيؤكتيتوس (*Theoctitus*) صار هو القائد العام، وكان أحد أولئك الرهبان هو ثيؤبامبيس (*Theopampis*) أخو ثيؤكتيتوس، فاستطاع هؤلاء الرجال بمشورة أكاكيوس (أسقف القسطنطينية) وتحت تأثير زينونيس[٥٦] (*Zenonis*) زوجة باسيليسكوس أن يجعلوا الأخير يُقدِم على هذه الخطوة. وبسبب صلة ثيؤكتيتوس بثيؤبامبيس خشي أكاكيوس أن يحاول الضابط الكبير أن يجعل أخيه يحل محله، ولذا ابتدأ يفتر حماسه في تأييد باسيليكوس، وقد حاول أكاكيوس حتى أن يلغي زيارة البابا تيموثاؤس إيلوروس للعاصمة ولكنه لم ينجح في ذلك.

وأتى البابا تيموثاؤس إيلوروس إلى القسطنطينية واستقبله مالكو السفن السكندريون وشعب المدينة. وأثناء إقامته في العاصمة كضيف للإمبراطور وزوجته، شجع البابا تيموثاؤس الإمبراطور باسيليسكوس ليصدر منشوراً عاماً يلغي فيه الابتكار والابتداع (في الإيمان) الذي حدث في خلقيدونية، ويدين طومس ليو. ولكن جهود البابا تيموثاؤس لضم البطريرك أكاكيوس في جانب هذا المنشور، من خلال ضمان توقيعه على تلك الوثيقة باءت بالفشل. وهكذا ومنذ البداية حُكم على منشور باسيليسكوس بالإخفاق على الرغم من أن البابا تيموثاؤس وأتباعه لم يروا هذه الحقيقة الواقعة في ذلك الوقت.

وكان الراهب العالم بولس[٥٧] هو الذي كتب المنشور لباسيليسكوس، وقد صدر في يوم ٩ أبريل عام ٤٧٥م موجَّهاً إلى "كل المدن والناس في أنحاء الإمبراطورية"، وكان المنشور صريحاً

---

٥٦ زينونيس كانت مناصرة للفريق الذي ظل مخلصاً لذكرى أوطيخا.

57 Zacharia, *op. cit.*, I, p. 211.

في رفضه لمجمع خلقيدونية. وقد أكد المنشور[٥٨] على أن قانون إيمان نيقية هو الذي ينبغي أن "يسود على الشعب الأرثوذكسي" في كل الكنائس بكونه الرمز الوحيد للإيمان، وهذا القانون تم التصديق عليه بواسطة مجمع القسطنطينية ومجمع أفسس. كما ينبغي أن تُضم كذلك ـ إلى قانون نيقية ـ قرارات هذين المجمعين المتصلة بالروح القدس والمتصلة بشخص المسيح في مواجهة تعاليم نسطوريوس. وحيث إن طومس ليو ومجمع خلقيدونية قد أدخلا شيئاً مبتدعاً ومستحدثاً في الإيمان، فإن كليهما يجب أن يُحرم في كل مكان. كما يجب أن تُدان أيضاً وعلى نفس النحو، "هرطقة أولئك الذين لا يعترفون أن الابن المولود الوحيد من الله، هو بالحقيقة صار جسداً واتخذ الطبيعة البشرية من الروح القدس ومن القديسة مريم والدة الإله الدائمة البتولية، بل يتكلمون بالأعاجيب ـ إما بكونه (أي جسد الكلمة) من السماء، أو بكونه فقط حسب الخيال والظاهر (أي غير حقيقي)". كما دعت الوثيقة كل الأساقفة ليوقعوا عليها كدليل على قبولهم لقانون نيقية حسب تفسير وتأكيد مجمعي عام ٣٨١م وعام ٤٣١م، وبذلك يجحدون ويرفضون مجمع خلقيدونية. وإذا تمسك أحد رغم ذلك بمجمع خلقيدونية سواء كان أسقفاً أو رجل كنسي فإنه يُعزل؛ وإذا كان راهباً أو رجلاً عامياً فإنه سيتعرض للنفي ومصادرة ممتلكاته. وبهذه الطريقة صار من الواجب الالتزام بالقانون الذي كان قد أعلنه ثيؤدوسيوس الثاني.

---

[٥٨] للإطلاع على منشور باسيليسكوس انظر:
(Evagrius, III, 4 in PG. LXXXVI, 2600-A – 2604-B)
وقد أورد زكريا جزءاً منه فقط (Zacharia, *op. cit.*, I, pp. 211-213) وهذا المنشور هو الوثيقة رقم ٥٤٢ في (Coleman-Norton, *op. cit.*).

وفور إعلان هذا المنشور، كان على البابا تيموثاؤس إيلوروس أن يواجه معارضة الأوطيخيين في المدينة، لأنه كان هناك بالقسطنطينية كياناً قوياً من الرهبان والشعب يوقرون الراهب العجوز (أوطيخا) ويعتبرونه شخصية عامة. وقد أربك أولئك الكلمات الواردة في المنشور والتي تدين الرؤية الخيالية للمسيح، وحاولوا الوصول للبابا تيموثاؤس على أمل أن يشرح لهم وجهة نظره ويرد على دفاعهم. ولأنهم لم يتوقعوا أن يكون البابا تيموثاؤس في جانبهم، أشاروا على الإمبراطورة زينونيس (*Zenonis*) بعزله مرة ثانية. وأشار ثيؤكتيتوس على البابا تيموثاؤس أن يترك العاصمة، فرحل عنها متوجهاً إلى الإسكندرية ولكنه عرج في طريقة إلى أفسس[٥٩] ليشارك في مجمع هناك للأساقفة الشرقيين.

وأيد مجمع الأساقفة المنعقد في أفسس تحت رئاسة البابا تيموثاؤس منشور باسيليسكوس، وأصدر بتحمس قراراً ضد حكم مجمع خلقيدونية الخاص بكرسي القسطنطينية. وعلى الرغم من أن هذا القرار الأخير قد أسعد البعض في الشرق في ذلك الوقت، إلاّ إنه لم يكن من الممكن قبوله في القسطنطينية، لأن قرارات مجمع خلقيدونية كانت قد أعطت لبطريرك العاصمة الحق في رسامة أساقفة لمقاطعات بُنطُس وأسيا و(*Thrace*) التي كانت تحت سلطة أفسس[٦٠] فيما سبق. وشعر المجمع المنعقد في أفسس بالرضا لما أنجزه، وقد وقَّع على المنشور كل من البابا تيموثاؤس إيلوروس،

---

[59] Zacharia, *op. cit.*, I, pp. 215f.

[٦٠] كانت المزاعم المتنافسة التي ذكرها في خلقيدونية كل من ستيفن وباسانيوس من أجل كرسي أفسس قد رُفضت لصالح يوحنا الذي لم يكن الشعب يقبله. وقد أقاموا بولس مكانه، ولكن السلطة الحكومية طردته، ثم أعاده باسيليسكوس مرة أخرى. وقد ساند هذا المجمع بولس الذي كان قد وقع على المنشور.

وبطرس القصَّار، وأناستاسيوس أسقف أورشليم، وبولس أسقف أفسس، بالإضافة إلى - كما يقول زكريا - سبعمائة من الرجال.[٦١] وأرسل الأساقفة رداً إلى باسيليسكوس يؤكدون فيه إيمان نيقية حسبما أيدته المجامع اللاحقة أعوام ٣٨١م و٤٣١م وعام ٤٤٩م، ويحرمون فيه الهرطقة المقدونية والهرطقة النسطورية وهرطقة الذين يؤمنون أن ربنا يسوع المسيح كان له جسد ظاهري فقط وأنه (أي الجسد) قد أتى من السماء.[٦٢]

وكان عمر هذا النجاح قصيراً، حيث إن أكاكيوس أسقف القسطنطينية الذي لم يوَّقع على المنشور ابتدأ في التغير من ناحية الإمبراطور باسيليسكوس على الرغم من تأييده له في بداية الأمر. وكان من الطبيعي أيضاً ألاَّ يستحسن أكاكيوس ما سعي البابا تيموثاؤس إليه من حرمان كرسي القسطنطينية من التميز الذي منحه له مجمع خلقيدونية، هذا بالإضافة إلى استيائه كذلك من إشاعة انعقاد مجمع في أورشليم لإقامة الراهب المصري ثيؤبامبيس بطريركاً على القسطنطينية بدلاً منه.[٦٣] وأمام هذه التهديدات أظهر أكاكيوس مقاومة عنيفة اعتمد فيها على مساندة الكيان الرهباني في القسطنطينية، حيث كانت هناك - كما سنرى فيما بعد - جماعة الرهبان عديمي النوم (*Sleepless*) الذين كانوا على استعداد للدفاع عن مجمع خلقيدونية بأي ثمن، كما كان يمكن لأكاكيوس أيضاً أن يعتمد على دانيال العمودي الذي لم يترك عموده أبداً ولا حتى من أجل رسامته كاهناً،[٦٤] ولكن بسبب أن الكنيسة كانت تواجه

---

[61] Zacharia, *op. cit.*, I, p. 213.

[٦٢] للإطلاع على رد الأساقفة انظر: (المرجع السابق صفحة ٢١٣ – ٢١٥).

[٦٣] المرجع السابق صفحة ٢١٩.

[64] Frend, *op. cit.*, p. 172.

خطر حقيقي، استجاب دانيال لدعوة البطريرك ونزل بالفعل عن عموده.[65] وأُجبر باسيليسكوس على ترك منصبه وعاد زينو مرة أخرى، ولم تفِد باسيليسكوس محاولته الأخيرة لإنقاذ نفسه بإصدار منشور مضاد يلغي به المنشور الأول. وجاء في ذلك المنشور:[66] إن الإيمان الرسولي والأرثوذوكسي الذي كان سائداً منذ البداية والذي استمر التمسك به حتى وقت حكمنا ينبغي أن يكون هو الأساس، ولذلك فإن المنشور الذي قد صدر قبل ذلك وكذلك الأفعال التي تمت تُعتبر كلها لاغية؛ ومن ثم فإننا نحرم نسطوريوس وأوطيخا وكل هرطقة أخرى، ولا ينبغي أن يكون هناك أي مجمع (آخر) حول هذا الموضوع؛ كما تعود المقاطعات التي مارست عليها القسطنطينية حق الرسامة إلى أكاكيوس. وقام أساقفة أسيا بتقديم اعتذار إلى أكاكيوس ووقّعوا على المنشور المضاد، كما كتب أساقفة الشرق إلى كالنديون (*Calendion*) أسقف أنطاكيا وانسحبوا من تأييد المنشور (الأول).

(ب) الإمبراطور زينو ومرسوم الإتحاد (*Henotikon*):

وبمجرد أن وصل الإمبراطور زينو إلى السلطة حتى أصدر أوامره بإبطال منشور باسيليسكوس، وقد كتب في ذلك:[67] أنه يتم إلغاء الأشياء التي صُنعت قبلنا ـ وبالتحديد أثناء الحكم الاستبدادي ـ ضد الكنائس، التي تحت رئاسة أكاكيوس وغيره، وضد حقوقهم وامتيازاتهم. وبالنسبة للقسطنطينية، "فإنه ينبغي أن يكون لها بصورة ثابتة وإلى الأبد المقام والامتياز فيما يخص اختيار الأساقفة،

---

65 Zacharia, *op. cit.*, I, p. 219.

٦٦ للإطلاع على المنشور المضاد انظر: (Coleman-Norton, *op. cit.*, p. 918).

٦٧ المرجع السابق: الوثيقة رقم ٥٢٦.

وكــذلك الحــق في الجلـوس قبـل الآخـرين (في الترتيـب)، وكافة الأشياء الأخرى التي من المسلم أنها كانت لها قبل تولينا السلطة أو أثناء حكمنا". وهكذا أعاد الإمبراطور زينو لمجمع خلقيدونية موقعه الســيادي في الإمبراطوريــة في مواجهــة الإجــراءات الــتي تبناهــا باسيليـسكوس في منـشوره. والأمـر الهام هنـا لـيس كـون مجمع خلقيدونية يحفظ الأرثوذكسية أو يستبعد الهرطقة، ولكـن كونه يضمن حقوقاً وامتيازات معينة للقسطنطينية.

وأمــر الإمبراطــور زينــو كــذلك أن يـتم إرســال القــادة غـير الخلقيـدونيين الـذين أرجعهـم باسيليـسكوس إلى النفـي مـرة ثانيـة، ولكنـه استثنى البابـا تيموثـاؤس إيلـوروس مـن هـذا القـرار (بـسبب تقدمــه في العمــر)، وبالفعـل تنـيح البابـا بعـد وقـت قليـل. وكــان البطريـرك الخلقيـدوني في الإسـكندرية والـذي يُسمى أيضاً باسـم تيموثـاؤس (سـالوفاكيولاس) هـو الآخـر رجـلاً عجـوزاً جـداً، وكــان زينـو يأمـل أنـه بمـوت أحـد الـرجلين يلتـئم الـشقاق الـذي في كنيسة مـصر مـن خــلال الاعـتراف بالـشخص الـذي سـيبقى منهمـا بأنـه البطريــرك الأوحــد للإســكندرية، ولكــن الرســول الــذي أبلــغ الإمبراطـور بنبـأ مـوت البابـا تيموثـاؤس إيلـوروس أبلغـه أيـضاً بتعـيين خلفاً له وهو البابا بطـرس مُنجـوس. وعندئـذ أعلـن زينـو ـ مـدفوعاً مـن غيظـه بسبب فشل خطتـه ـ عـن تهديـده بعقوبـة الموت للبابـا بطـرس، ولكــن تيموثــاؤس ســالوفاكيولاس تــدخل لــدى الإمبراطــور وجعلــه يتراجـع ويكتفـي فقـط بنفـي البابـا بطـرس. ولم يـتم تنفيـذ أي مـن الأمـرين لأن البابـا بطـرس اعتـزل في الأديـرة المـصرية وقـضى أيامـه متخفيـاً حتـى تغيرت الأوضـاع. وفي نفس الوقـت تم الاعـتراف بالرجل المسن تيموثـاؤس (الخلقيـدوني) كبطريـرك الإسـكندرية مـن قبـل

السلطات، واستمر في منصبه هذا حتى وفاته في فبراير عام ٤٨٢م، وقد شهد في أيامه الأخيرة سلسلة من "الاضطرابات والمذابح".

ولم يكن الموقف مشجعاً في الأجزاء الأخرى من الشرق، ففي اورشليم مثلاً تولى البطريرك أناستاسيوس خلفاً لجوفينال عام ٤٥٨م، وقد وقَّع على منشور باسيليسكوس وبقي مخلصاً له - على خلاف الكثيرين في الشرق - حتى وفاته في يوليو عام ٤٧٨م. واستمر مارتيريوس (٤٧٨م - ٤٨٦م) الذي جاء بعد ذلك على نفس سياسة سلفه، وحاول أن يوحِّد الشعب في كل فلسطين من خلال بيان عن الإيمان قدَّمه في رسالته الدورية. وقد أكد[٦٨] في تلك الرسالة أن المسيح قدم لنا الوحدة ونحن ينبغي أن نحافظ عليها من خلال تمسكنا بقانون إيمان نيقية باعتباره الرمز الوحيد للإيمان؛ وهذا القانون تم التصديق عليه في مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م، ومجمع افسس عام ٤٣١م؛ ولا يجب الاعتراف بأية إضافة تمت عليه سواء في سرديكا (*Sardica*) أو أرمينوم (*Ariminum*) أو خلقيدونية.

وفي أنطاكيا وسوريا سارت الأمور في طريق شاق مسدود، فالبطريرك الأنطاكي بطرس القصَّار كان قد أُرسل إلى المنفى بأوامر من الإمبراطور زينو، ولهذا كان الجانب غير الخلقيدوني المسيطر على الكرسي يكتفي بخدمات يوحنا أسقف أباميا (*Apamea*). ولكن بعد سنتين تدخَّلت السلطات ونصَّبت ستيفن (*Stephen*) على كرسي أنطاكيا، وعُيِّن بعده أسقف آخر يُسمى ستيفن أيضاً وهو الذي قُتل عام ٤٧٩م بإدخال مسامير في جسده. وهنا تدخل أكاكيوس بطريرك القسطنطينية حيث صار واضحاً أنه من غير الممكن أن تتم رسامة بطريرك يقبل مجمع خلقيدونية في

---

[٦٨] للإطلاع على الرسالة الدورية انظر: (Zacharia, *op. cit.*, I, pp. 221-223)

أنطاكيا، وقام أكاكيوس برسامة كالنديون (*Calendion*) على الكرسي السرياني. ولم يستطع كالنديون أن يحكم قبضته على الكرسي، ولكنه بحكم كونه قائداً للأقلية الخلقيدونية اشتُبه في تورطه في ثورة إيليوس،[٦٩] وعُزل في سبتمبر عام ٤٨٤م.

وصارت المشكلة الدينية التي خلقها مجمع خلقيدونية في الشرق تحتاج إلى حل حاسم. وكانت الكراسي الرئيسة في الإسكندرية وأنطاكيا وأورشليم قد أصبحت متقاربة بدرجة أكبر، كما أن أكاكيوس أسقف القسطنطينية كان مستعداً للتعاون بشرط احترام الجميع للسلطة التي منحها مجمع خلقيدونية لكرسيه على الشرق، وبدون النظر إلى الاختلافات الدقيقة في تعريف الإيمان الخلقيدوني أو الصلة القوية للقسطنطينية مع روما. وجاءت الفرصة للسعي في هذا الاتجاه في عام ٤٨١م.

وكان تيموثاؤس سالوفاكيولاس - كما ذكرنا - رجلاً مسناً، كما كان البابا بطرس مُنجوس مستمراً في الاختفاء، ولذلك قدَّم بعض الرهبان والنبلاء بالإسكندرية اقتراحاً إلى السلطات مفاده أن يقوم الجانبان (الخلقيدوني وغير الخلقيدوني) بعد موت تيموثاؤس الخلقيدوني بالاعتراف بالبابا بطرس بطريركاً لكي تتحقق الوحدة في الكنيسة، وبالتالي لا تكون هناك حاجة لإقامة خلف لتيموثاؤس الخلقيدوني. ولكن لم تلقى هذه الخطة قبولاً من الجانب الخلقيدوني، وقاموا بتقديم التماس إلى الإمبراطور ضد هذا التحرك، وحمل هذا الالتماس إلى العاصمة راهب قس يُدعى يوحنا

---

[٦٩] انظر صفحة ٢١٣، وصفحة ٢١٨.

التلاوي (*John Talaia*) من دير ق. يوحنا المعمدان الذي ببيت الشهداء بالمدينة.[70]

وكان يوحنا هذا يطمح في الكرسي السكندري، ولذلك حينما كان في العاصمة اتصل بالقائد الأيسوري (*Isaurian*) القوي إيلوس (*Illus*) صديق ثيؤغنوستُس (*Theognostus*) والي الإسكندرية الذي كان يمكنه التحكم في عملية اختيار البطريرك. وكان إيلوس ـ كما رأينا ـ يخطط بالاتفاق مع ليونتيوس (*Leontius*) وإفبريبيوس (*Euprepius*) للثورة ضد زينو وقد تم اعتقاله مع كالنديون أسقف أنطاكيا في عام ٤٨٤م، ثم انتهى الأمر بإعدامه. ولكن في عام ٤٨١م حين كان يوحنا التلاوي في القسطنطينية كان إيلوس مازال في السلطة، ولذلك حاول يوحنا أن ينال مؤازرته. ومع ذلك عندما حضر يوحنا أمام الإمبراطور أنكر تماماً أن لديه أية نية لترشيح نفسه لكرسي البطريركية، وقام زينو بالموافقة على طلب السكندريين (الخلقيدونيين) وعاد يوحنا إلى ديره، وأخذ في عودته خطاباً من إيلوس إلى والي الإسكندرية. ومات تيموثاوس سالوفاكيولاس بعد وقت قليل وقام الفريق الذي ينتمي إليه بتنصيب يوحنا التلاوي خلفاً له، ولكن الإمبراطور زينو رفض الاعتراف به وطرده بسبب حنثه باليمين وهكذا خلا الكرسي السكندري واحتاج إلى من يشغله.

وهنا قدَّم غالبية الشعب السكندري شكواهم إلى الإمبراطور طالبين منه أن يعيد البابا بطرس مُنجوس. وكان زينو مؤيداً للفكرة

---

[70] Zacharia, *op. cit.*, I, pp. 222-23.

يذكر فرند أن الالتماس طلب أن يكون البطريرك سكندرياً وليس مرشحاً من طرف أكاكيوس (بطريرك القسطنطينية) مثلما حدث مع كالنديون أسقف أنطاكيا. (مرجع سابق صفحة ١٧٧) ولكن ملاحظة فرند لا تتفق مع التقرير الذي أورده زكريا.

وعرض عليهم الهينوتيكون (*Henotikon*) أو مرسوم الإتحاد كأساس (أو شرط) لتبني وجهة نظرهم. وقد أعد زينو تلك الوثيقة بالاتفاق مع أكاكيوس بطريرك القسطنطينية الذي كان قد نجح في مقاومة البابا تيموثاؤس أيلوروس وأحبط خطته غير الواقعية، وهو الآن يملي شروطه على خليفة البابا تيموثاؤس لكي ما يعترف به. وأصدر الإمبراطور زينو هذا المرسوم في ٢٨ يوليو عام ٤٨٢م موجهاً[٧١] إلى "أساقفة وشعب الإسكندرية، ومصر، وليبيا، والخمس مدن".

وشرح المنشور الحالة الدينية في الشرق بهذه الكلمات المثيرة للمشاعر:

"لأن ما حدث، أثناء كل سنين الحياة هذه، أن الزمن قد ترك جيلاً لا يُحصى يرحل عنا، ولذلك رحل البعض من الذين حُرموا من تجديد المعمودية، وآخرون بدون اشتراك في (سر) الشركة الإلهية، كما أن عشرات الألوف من الموتى قد أصيبوا بصورة طائشة لدرجة أن الأرض لم تكن وحدها هي التي تلوثت من كثرتهم ولكن الهواء نفسه أيضاً. فمن يستطيع ألا يصلي لكي تتبدل هذه الأشياء بأشياء أخرى صالحة؟"

وقد أقرت هذه الوثيقة أن قانون إيمان نيقية هو الرمز الوحيد للإيمان الذي صدَّق عليه "الآباء المئة والخمسون، كما أقره الآباء القديسون الذين اجتمعوا في أفسس وعزلوا نسطوريوس عديم التقوى وكل خلفائه في المعتقد".

---

[٧١] للإطلاع على مرسوم الهينوتيكون انظر:
(Zacharia, *op. cit.*, I, pp. 227-231 and Evagrius, III, 14 in PG. LXXXVI, 2620-C – 2625-A)
كما أنه هو الوثيقة رقم ٥٢٧ في (Coleman-Norton, *op. cit.*).

"وبالنسبة لنسطوريوس هذا وكذلك أوطيخا، فنظراً لأنهما قد اعترفا بآراء مخالفة لما سبق وأُعلن، فإننا نحرمهما. ونقبل بالإضافة إلى ذلك الحروم الإثني عشر التي وضعها كيرلس".

وواصل مرسوم الإتحاد كلامه بشكل إيجابي إذ يقول:

"ونعترف أن ابن الله الوحيد، الذي وهو نفسه إله، صار متجسداً بالحقيقة (الذي هو) ربنا يسوع المسيح؛ وهو واحد في ذات الجوهر معنا فيما يخص الناسوت؛ وهو الذي نزل وصار متجسداً بالروح القدس ومن مريم العذراء والدة الإله (ثيؤطوكس)؛ هو ابن واحد وليس إثنين، لأننا نؤكد أن كلاً من العجائب، والآلام التي احتملها في جسده بإرادته، هي لابن الله الوحيد. ونحن لا نقبل على الإطلاق أولئك الذين يجعلون (فيه) انقساماً أو اختلاطاً أو (يظنونه) خيالاً. لأن التجسد الحقيقي وغير الدنس لم يدخل أية إضافة على الابن، فالثالوث استمر في كونه ثالوثاً حتى بعد ما صار الله الكلمة الواحد من الثالوث متجسداً".

وبعد مناشدة المرسوم لاستعادة وحدة الكنيسة على أساس ما جاء به من تأكيدات، أعلن الهينوتيكون حرماً على:

"كل من آمن أو يؤمن، الآن أو في أي وقت، سواء في خلقيدونية أو في أي مجمع، بأي إيمان آخر، وبالأخص (ما قدمه) نسطوريوس وأوطيخا - المذكورين سابقاً - وكذلك أولئك الذين يعتقدون مثلهم".

ومن الجدير بالذكر أن مرسوم الإتحاد لم يدن مجمع خلقيدونية ولا طومس ليو، ولكنه قام بتوضيح الإيمان أولاً للذين ينتمون للجانب الخلقيدوني حيث ذكر لهم ما الذي لا يتضمنه المجمع، وثانياً للذين في الجانب الآخر (غير الخلقيدوني) حيث أدان الأفكار التي رأوها في الصيغة الإيمانية للمجمع. ومن هنا نستطيع القول أنه لو كان الدافع الوحيد للرجال في كلا الجانبين هو الحرص على استبعاد الهرطقة والحفاظ على الإيمان - وبدون الاهتمام بالمكانة الشخصية لكل منهما - لكانوا قد قبلوا مرسوم الاتحاد. وقد كتب دوشيسين (*Duchesne*) عن الهينوتيكون هذه الكلمات: "لو تركنا جانباً الظروف التي وُضع فيها (هذا المرسوم)، فإن جوهر محتواه لا يمكن أن يثير أي اعتراض من جهة الأرثوذكسية".[٧٢]

وأُرسل مرسوم الإتحاد إلى الإسكندرية مع فراجميوس (*Fragmius*) الوالي الجديد على المدينة الذي حل محل ثيؤغنوستُس. وعندما وصل إلى الإسكندرية وجد أن يوحنا التلاوي قد رحل فأخذ يبحث عن البابا بطرس مُنجوس ليريه الهينوتيكون، وقيل للبابا أنه إذا قبل تلك الوثيقة ووافق على الشركة مع أساقفة الجانب الخلقيدوني الذين سيؤيدونها أيضاً، فسيُسمح له بالعودة للكرسي السكندري. ووافق البابا بطرس عليها، فتمت إعادته وطُرد يوحنا التلاوي بدون أي إبطاء.

(ج) اتحاد مؤقت بين الكراسي الكبرى:

وكان أول من وقَّع على مرسوم الاتحاد أكاكيوس بطريرك القسطنطينية وبطرس مُنجوس بطريرك الإسكندرية، وتبادلا بعد

---

[72] Duchesne, *op. cit.*, III, p. 349.

ذلك رسائل الشركة والوحدة فيما بينهما.[٧٣] أما في أنطاكيا فكان هناك بطريرك لكل جانب من الإثنين، بطرس القصَّار وكالنديون، ورغم أن بطرس كان في المنفى إلاّ أن غير الخلقيدونيين كانوا هم المسيطرون على الكرسي الأنطاكي. وكان كالنديون بطريركاً فقط على الأقلية الخلقيدونية التي في المدينة، ولأنه كان يعتبر نفسه وريث التقليد اللاهوتي لإفستاثيوس الذي نُفي عام ٣٢٨ فقد قام بإعادة رفات الرجل إلى المدينة. وحاول كالنديون أن يرضي الأنطاكيين من خلال السماح باستخدام الثلاثة تقديسات (*Trisagion*) في صورتها المطوَّلة ولكن مع إضافة عبارة "أيها المسيح الملك". وكانت تسبحة الثلاثة تقديسات "قدوس الله، قدوس القوي، قدوس الذي يموت، ارحمنا" قد أُدخلت إلى منطقة أنطاكيا منذ منتصف القرن الرابع تقريباً في مواجهة الجانب الأريوسي الذي كان مسيطراً على الكرسي الأنطاكي في ذلك الوقت، وفي أول أسقفية بطرس القصَّار قام بإضافة عبارة "يا من صلبت عنا" لهذه التسبحة، باعتبار أن ذلك هو اختبار الأرثوذكسية عند غير الخلقيدونيين في مواجهة النسطورية.* وكانت هذه التسبحة تُستخدم في القسطنطينية في صورتها الأصلية (بدون الإضافة) وكانت تُفهم أنها تمجيد مُقدم للثالوث القدوس، وذلك بخلاف الوضع في منطقة

---

[٧٣] للإطلاع على رسالة أكاكيوس إلى بطرس انظر: (Zach, *op. cit.*, I, pp. 235-37). وللإطلاع رسالة بطرس إلى أكاكيوس انظر:
(Evagrius, III, 17 in PG. LXXXVI, 2629-B – 2633-A)

* لأن وضع عبارة "يا من صُلبت عنا" مع الثلاثة تقديسات الموجهة للابن إنما تعني أن الابن الذي له التقديس هو نفسه الذي صُلب وتحمل الآلام. فالذي صنع المعجزات والذي تحمل الآلام هو نفس الابن الواحد والمسيح الواحد. وهذا التعليم الأرثوذكسي لا يقبله النساطرة.

أنطاكيا حيث كانت تُفهم بأنها تشير إلى الله الابن.[٧٤] لذلك فمن وجهة النظر الأولى (التي كانت سائدة في القسطنطينية) يمكن الاعتراض على الإضافة التي قام بها بطرس القصَّار "يا من صلبت عنا" لأنها قد تعني أن الثالوث تألم على الصليب، ومن هنا كانت إضافة كالنديون لعبارة "أيها المسيح الملك" هي لتوضيح المعنى المقصود على الرغم من أنها قد لا تخدم هدف استبعاد النسطورية. والمهم أن كالنديون نفسه رفض التوقيع على مرسوم الاتحاد، وبعد اتهامه بالضلوع في ثورة إيلوس تم استبعاده وأُعطي الكرسي إلى بطرس القصَّار في عام ٤٨٤م، حيث قام بالتوقيع على الهينوتيكون وعقد مجمعاً تم فيه التصديق على مرسوم الاتحاد. وأرسل بطرس القصَّار رسالة الوحدة إلى البابا بطرس مُنجوس بطريرك الإسكندرية،[٧٥] كما كتب مارتيريوس أسقف أورشليم أيضاً إلى بطرس مُنجوس معبراً عن الوحدة.[٧٦]

وهنا صارت البطريركيات الشرقية الأربعة (الإسكندرية والقسطنطينية وأنطاكيا وأورشليم) في اتحاد، وانضم إليهم كثير من الأساقفة وقادة الشعب، ولكن روما لم تكن مشتركة في هذا التطور حيث كان موقف الكرسي الغربي في الحقيقة هو ما عبَّر عنه الوفد الروماني يوم ٢٢ أكتوبر عام ٤٥١م وهو: إما أن يقبل الشرق وجهة نظر روما أو أن يدع روما تهتم بأمورها.[٧٧] واستمر

---

[٧٤] وقد ذكر البطريرك ساويروس هذه النقطة في عظته رقم ١٢٥.
(P.O. Tome XXIX Fasc. 1, ed. F. Graffin, Paris, 1960)
ومع إضافة بطرس القصَّار كانت الترنيمة تقول: "قدوس الله، قدوس القوي، قدوس الذي لا يموت، أنت يا من صُلبت عنا، ارحمنا". وقد وضع كالنديون عبارة 'أيها المسيح الملك' بين 'الذي لا يموت' و'أنت يا من'.

[75] Zacharia, *op. cit.*, I, pp. 233-35.

[٧٦] المرجع السابق صفحة ٢٣٧-٢٣٨.

[٧٧] انظر صفحة ١٥٥.

الشقاق الذي حدث في ذلك الوقت بين روما والقسطنطينية لفترة امتدت حوالي خمسة وثلاثين عاماً، هذا بالإضافة إلى أن فيليكس الثالث (*Felix III*) بابا روما قام بعقد مجمع يوم ٢٨ يوليو عام ٤٨٤م حضره سبعة وعشرون أسقفاً وقام بحرم أكاكيوس[٧٨] بطريرك القسطنطينية، فتحدى البطريرك هذه الإهانة واستمر في ما خطط له.

ولم يكن ممكناً لهذا الاتحاد أن يستمر طويلاً وذلك لسبب واحد هو أن كلاً من طرفي الخلاف لم يكن منفتحاً في مواجهة المسألة التي سببت الانشقاق، فمجمع خلقيدونية كان في الواقع قد خلق مشكلة خطيرة أثرت على وحدة الكنيسة وكانت هذه المشكلة تحتاج إلى حل. ويذكر زكريا أنه عندما أُرسل مرسوم الاتحاد إلى الإسكندرية اعترض عليه بعض المتحمسين لأنه لم يتعرض لمشكلة مجمع عام ٤٥١م، وعلى الرغم من أن البابا بطرس مُنجوس أستطاع أن يهدئهم في البداية إلاّ إنه لم يتمكن من الصمود طويلاً. وكان هناك رجال في الإسكندرية من الجانب الخلقيدوني يؤيدون يوحنا التلاوي ضد البابا بطرس، وأولئك قد تحركوا في خطة لتدمير الوحدة من خلال الدفع بقس يدعى سيرس (*Cyrus*) كان في القديم مسانداً للبابا ديسقوروس ولكنه انضم إلى الجانب الخلقيدوني، حيث رأوا أن وجود الرجل بين الذين يتفاوضون في مسألة الوحدة (من الجانب الخلقيدوني) سيزعج غير الخلقيدونيين.[٧٩] هذا بالإضافة إلى أن يوحنا التلاوي نفسه ذهب إلى روما لكسب تعاطف البابا سيمبليكيوس (*Simplicius*).

---

[78] Frend, *op. cit.*, p. 182.

[79] Zacharia, *op. cit.*, I, pp. 231f.

ومن هنا نرى أنه كان هناك انتقاد لمرسوم الاتحاد في الجانب غير الخلقيدوني منذ البداية، وكانت جماعة 'الذين بلا رأس' (*Acephalists*) هي التي تقوم بالتشجيع على ذلك. أما على الجانب الخلقيدوني، فكان هناك رجال في الشرق غير مستعدين للاعتراف بأن مجمع خلقيدونية كان يشوبه أي نقصان، ولا مستعدين كذلك للمجازفة بأن تتأثر علاقتهم مع روما. وإذا رجعنا إلى الرؤية الكنسية التي حاول ممثلو الحكومة البيزنطية تثبيتها في مجمع خلقيدونية، فسنجد أنه كانت تتكون من ثلاثة أجزاء: أولاً اعتراف الإيمان، ثانياً سيادة كرسي القسطنطينية، وثالثاً الاتحاد مع روما بدون الاعتراف بمزاعم بابا روما (في السيادة العامة على الكنيسة كلها). ومن هنا كان أكاكيوس بطريرك القسطنطينية بموافقته على الهينوتيكون قد أظهر رغبته في تجاهل الجزء الثالث من الرؤية السابقة، وكذلك الأخذ بالجزء الأول بدون ضرورة الإصرار على نص ولغة المجمع. ولم تجد هذه التداعيات استحساناً أو تأييداً من عدد كبير من الجانب الخلقيدوني في الشرق، وبالضبط كما أنه في أيام مجمع خلقيدونية ألتمس المعارضون للإسكندرية تأييد قادة روما، هكذا أيضاً هنا لجأ الرجال إلى روما لطلب المساعدة. ومات أكاكيوس عام ٤٨٩م، وجاء بعده فرافيتا (*Fravitta*) الذي مات هو الآخر أيضاً بعد بضعة أشهر، وأُقيم بعد ذلك إفميوس (*Euphemius*) الخلقيدوني الصميم بطريركاً على القسطنطينية. وكان إفميوس هذا يؤلمه الانفصال عن روما أكثر من الافتراق المحتمل عن جيرانه الشرقيين، ولذا تبادل المراسلات مع فيليكس الثالث (بابا روما) من أجل إعادة الوحدة بينهما، ولكن

البابا طلب منه أن يحرم أكاكيوس كشرط لإزالة الخلاف بينهما، فتوقف الأمر وقتئذ عند ذلك الحد.

(د) اضطرابات في مصر:

عندما قام البابا بطرس مُنجوس بالتوقيع على مرسوم الاتحاد ودخل رسمياً في الشركة مع أكاكيوس بطريرك القسطنطينية عام ٤٨٢م، عبَّر ثيؤدور أسقف أسنا[٨٠] (*Antinoe*) وأسقفين آخرين من صعيد مصر وبعض رجال الكنيسة وكثير من الرهبان عن عدم موافقتهم لما فعله وخرجوا عن الشركة معه. وفي الحقيقة كان البابا بطرس في رسائله إلى أكاكيوس، قد أقر بما أكده الأخير أن مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م لم يبتدع في الواقع أي شيء جديد على الإيمان،[٨١] ومن هنا رأى معارضوه أن قبوله لهذا الكلام بالإضافة إلى الوحدة التي دخل فيها مع بطريرك القسطنطينية إنما تمثل خيانة للإيمان من قبل البابا بطرس مُنجوس.

وجرت محاولات عديدة لتسوية الخلاف بين البابا بطرس ومعارضيه، منها أن بطرس الأيبيري (أسقف مايوما بفلسطين) جعل بطريرك الإسكندرية يدين مجمع خلقيدونية علانية ويوقِّع على أربعة من كتاباته الخاصة التي تحتوي على حرمان واضح للمجمع

---

[80] Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 2-3.

يذكر فرند أنه طبقاً لميخائيل السرياني (المؤرخ)، تضم قائمة معارضي البابا بطرس كل من ثيؤدوروس أسقف أسنا وإثنين من القساوسة وإثنين من الشمامسة وإثنين من كبار رؤساء الرهبان. (مرجع سابق صفحة ١٨٠ رقم ٤). والواقع أن هذه النقطة لم يذكرها فقط ميخائيل السرياني الذي كتب في القرن الثاني عشر، ولكن ذكرها أيضاً زكريا في القرن السادس. هذا وقد أوضح الأخير أن قائمة معارضي البابا بطرس كانت تتضمن القسيسين يوليان ويوحنا السكندري، والشماسين إيلاد وسيرابيون، والأساقفة ثيؤدور أسقف أسنا ويوحنا وواحد آخر من مصر، ورئيس الرهبان أندراوس، وبولس الصوفي ورهبان آخرين معروفين.

[٨١] خطاب البابا بطرس ذُكر في صفحة ٢١٧.

ولطومس ليو، ولكن ذلك لم يرضِ المعارضين للبابا بطرس مُنجوس. واتخذ البابا إجراءً يقضي بطرد الأسقف ثيؤدور من ديره، وأمام هذا التصرف قام الرهبان بانتداب نيفاليوس (*Nephalius*) ليعرض شكواهم أمام الإمبراطور. واستجاب زينو وأرسل حارسه الخاص كوزماس (*Cosmas*) إلى الإسكندرية لإيجاد حل للمشكلة، وكان هناك جمهور يقدر بثلاثين ألفاً ومعهم عشرة أساقفة - كما يذكر زكريا المؤرخ - في استقبال مبعوث الإمبراطور، فقام كوزماس بمقابلة مائتين منهم مع البطريرك. وعندئذ أدان البابا بطرس مجمع خلقيدونية وطومس ليو علانية،[٨٢] ولكن هذا أيضاً لم يرضِ معارضيه وتشاوروا فيما بينهم لإقامة بطريرك آخر بدلاً منه، ولكن الأسقف ثيؤدور أثناهم عن القيام بهذه الخطوة. وعاد زينو وأرسل مبعوثاً آخر يسمى أرسانيوس (*Arsanius*) فأمر هذا بطرد الرهبان من أديرتهم، إلاّ أن الرهبان أرسلوا ممثلين عنهم إلى الإمبراطور واستطاعوا أن يقنعوه بعدم اتخاذ مواقف عنيفة من هذا النوع. وأُطلق على أولئك المعارضين للبابا بطرس اسم 'الذين بلا رأس'* (*Acephalists*)، وقد استمروا في شكل جماعة تشبه إلى حد بعيد أتباع نوفاتيان في القرن السابع.

وعندما مات أكاكيوس في عام ٤٨٩م، تراجعت جماعة 'الذين بلا رأس' بسبب انفصال الشركة التي كانت بين القسطنطينية والإسكندرية. وحينما مات البابا بطرس مُنجوس عام ٤٩٠م، رفع خليفته البابا أثناسيوس# اسم البابا بطرس من الدبتيخا بهدف توحيد

[82] Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 5.

* جاءت هذه التسمية بسبب عدم إعترافهم **برئاسة** البابا بطرس عليهم

البابا الثامن والعشرون في عداد بطاركة الإسكندرية

الجميع، ولكنه اضطر إلى إعادته في الليتورجيا استجابة لطلب الشعب.

(هـ) بعض التعليقات على الأحداث:

لقد أظهر الخلاف الذي نشأ في مصر طبيعة خطة البطريرك أكاكيوس بخصوص اتحاد الطرفين المتنازعين على أساس مرسوم الاتحاد 'هينوتيكون'، فلم تكن لدى بطريرك القسطنطينية أية نية للتخلي عن مجمع خلقيدونية كما ظنت روما في ذلك الوقت، بل على العكس كان هدفه هو أن يوحد الجانبين بأن يجعل الجانب غير الخلقيدوني يقبل المجمع بطريقة ماكرة، وقد اتضح هذا الأمر من خلال تعامله مع البابا بطرس مُنجوس. وكما رأينا أن الأساس الذي بُنيت عليه إعادة الاتحاد لم يتضمن ضرورة تأييد الجانب غير الخلقيدوني للمجمع وإنما فقط التوقيع على مرسوم الاتحاد وحسب، إلا أن أكاكيوس ذهب إلى أبعد من هذا الاتفاق من خلال الخطابات التي تبادلها مع البابا بطرس والتي عبَّرت عن تأييد الأخير للمجمع.

ولذلك فالحقيقة هي أنه بالضبط كما فعل أناتوليوس حينما حاول ترسيخ مجمع خلقيدونية في فترة حكم الإمبراطور ليو الأول، هكذا أيضاً سعى أكاكيوس ليحصل على تأييد ضمني للمجمع من البابا بطرس مُنجوس، وعلى الرغم من أن الأخير لم ينتبه إلى تلك الخطة، إلا أن الآخرون كانوا يرونها بوضوح ويحاولون مقاومة هذا التحرك.

٤. المعارضة تنتظم:

لقد فشل مرسوم الاتحاد في تحقيق هدفه في مصر، حيث كان هناك إصرار على أنه لكي تتم إعادة الوحدة داخل الكنيسة فلابد للجانب الخلقيدوني أن يدين مجمع عام ٤٥١م، وطومس ليو بتعبيرات قاطعة. وكما سنرى فيما بعد أثناء حكم الإمبراطور أناستاسيوس (*Anastasius*)، فإن مرسوم الاتحاد نفسه لم يكن كافياً ليحمي مكدونيوس (*Macedonius*) بطريرك القسطنطينية ولا فلافيان بطريرك أنطاكيا من العزل، لأن مرسوم الاتحاد كان يُفسر في ذلك الوقت على أنه يحوي ضمنياً إدانة لمجمع خلقيدونية، فعندما لم يفطن هذان القائدان إلى ذلك الاستنتاج، كان لابد أن يُطردا من كرسييهما. وعلاوة على ذلك لم تكن روما تريد أن تواجه الموقف الفعلي، بل مضت في طريقها تعلن أن مجمع خلقيدونية حدث تمّ ولا يمكن تغييره (*fait accompli*)، بل وكانت تتبرأ من كل المعارضين للمجمع معتبرة إياهم هراطقة.

وانقسم المجتمع المسيحي الواحد إلى كيانين قويين، ولم يقر أي منهما أن الكنيسة الواحدة أصبحت توجد في معسكرين متباعدين، بل كان كل منهما يعتبر نفسه هو الكنيسة الواحدة وينظر إلى الآخر كهرطوقي. وفي هذه اللحظة كان الكيان غير الخلقيدوني بالتحديد يعاني من معوقات خطيرة، لأنه في الزمن الذي كانت تسود فيه فكرة كنيسة الدولة أو الكنيسة الرسمية (*state Church*) باعتبارها النموذج المقبول للمجتمع، كان الكيان غير الخلقيدوني يفتقر إلى السند الإمبراطوري. وكان مجمع خلقيدونية - كما رأينا - هو الوسيلة التي استخدمتها السلطة الإمبراطورية في ذلك الوقت لكي تحقق فكرة الكنيسة الرسمية

للإمبراطورية، ولهذا كان على المنتقدين للمجمع أن يسيروا في الأمر بدون الاعتراف بهذا النظام الكنسي الذي توطد. وفي الحقيقة كان على الفريق غير الخلقيدوني في الكنيسة أن يعيش فقط حالة الكيان الديني المحظور على غرار ما كانت تعيشه المسيحية كلها قبل إيمان قسطنطين في الربع الأول من القرن الرابع، وحتى حينما كانوا ينجحون في رسامة مرشحهم على الكرسي البطريركي كانت السلطة تتدخل وتقوم بعزله. ورغم أن منشور باسيليسكوس كان قد غيَّر تلك الحالة إلاّ إنه لم يدم لفترة طويلة، كما أن مرسوم الاتحاد 'هينوتيكون' لم يقدم حقوقاً قانونية للكيان غير الخلقيدوني المضطهد، ولكنه وفر لهم سنداً ليعيشوا داخل الإمبراطورية بعيداً عن قبول مجمع عام ٤٥١م، ولعل الذين رحبوا بهذه الوثيقة كانوا يفكرون في هذا الأمر (المدني) أيضاً بجانب الفكر اللاهوتي الذي تضمَّنته، وعلى أية حال فإن تلك الوثيقة قد أعطتهم مساحة للتنفس كانوا في أمس الحاجة إليها، وقد تلا ذلك فترة كانت في صالحهم بدأت عام ٤٩١م بعد حكم الإمبراطور زينو.

(أ) فترة حكم الإمبراطور أناستاسيوس:

مات الإمبراطور زينو في أبريل عام ٤٩١م، وكان خلفه الإمبراطور أناستاسيوس من أهل (*Dyrrhachium*) في مقاطعة (*New Epirus*)، وكان يخدم كحارس باب (*Silentiary*)[٨٣] في فترة حكم الإمبراطور زينو. وكان أناستاسيوس عمره ستون سنة وقد تزوج من أريادن أرملة الإمبراطور زينو. وكان يتمتع بشخصية

---

[83] Vasiliev: *History of the Byzantine Empire, op. cit.,* p. 109.

وكلمة (*Silentiary*) تعني الحاجب الذى يظل حارساً عند الأبواب أثناء إنعقاد إجتماعات المجلس الإمبراطوري أو إجتماعات الإمبراطور الأخرى.

تقية وقد اتبع نفس السياسة الدينية لسلفه وحاول أن يوحد الجانبين في الكنيسة على أساس 'مرسوم الاتحاد'. ويذكر إفاجريوس أن إفميوس بطريرك القسطنطينية لم يوافق على الاشتراك في مراسم تتويج أناستاسيوس إلاّ عندما أخذ منه وعداً يقضي بأنه لن يقوم بإدخال إي "ابتكار في كنيسة الله المقدسة".[٨٤]

وقد أظهرت فترة حكم أناستاسيوس مواطن القوة والضعف لدى كل جانب من الجانبين. وعلى الرغم من أن الإمبراطور جعل أساس سياسته الدينية هو مرسوم الاتحاد، إلاّ أنه كان من الممكن التحرك يميناً أو يساراً بالنسبة لمجمع خلقيدونية، وتسبب الصدام المحتدم بين الجانبين في إحالة مرسوم الاتحاد إلى الأرشيف ولم يتمكن من رؤية النور إلى أن فارق الإمبراطور أناستاسيوس الحياة في عام ٥١٨م.

وفي الحقيقة لم يحنث أناستاسيوس - كما يظن فاسيليف (*Vasiliev*) - بالوعد الذي أعطاه لبطريرك القسطنطينية إفميوس. لأنه حين تمسك بمرسوم الاتحاد - الذي اعتبره الأساس الشرعي للوحدة بين الجانبين - كان يرى أنه وثيقة ذات صفة قانونية داخل الإمبراطورية، وكان الإمبراطور زينو وليس أناستاسيوس - كما رأينا - هو الذي أصدر ذلك المرسوم باتفاق كامل مع بطريرك القسطنطينية. وعلى الرغم من ذلك، فإنه مع مرور الوقت تحرك الإمبراطور تجاه اليسار واقترب إلى الموقف غير الخلقيدوني أكثر من أي حاكم آخر في الإمبراطورية البيزنطية مما أثار حفيظة الجانب الخلقيدوني المتشدد بصورة كبيرة. وهكذا مهدت فترة حكم

---

[84] Evagrius III, 32, noted by Vasiliev: *Justin the First,* Dumbarton Oak Studies I, Harvard University Press. 1950, p. 79.

أناستاسيوس الطريق نحو الانفصال الكامل والدائم بين الجانبين المتنازعين في الكنيسة.

وكانت المجتمعات الرهبانية وقادتها في الشرق في ذلك الوقت لها تأثير كبير على الشئون الكنسية على كافة المستويات. وقد لاحظنا بالفعل الدور الذي لعبوه في فلسطين في الفترة الأولى من الخلاف. كما أن ساباس (*Sabas*) - الذي عينه البطريرك الأورشليمي سالوستيوس (٤٨٦م – ٤٩٤م) رئيساً لرهبان فلسطين عام ٤٩٤م - قد نجح بالتعاون مع البطريرك إيلياس (٤٩٤م – ٥١٦م) في قيادة الغالبية العظمى في فلسطين نحو تأييد الجانب الخلقيدوني. ولكن كان هناك في جنوب غرب فلسطين مجتمعات رهبانية في غزة (*Gaza*) تعارض مجمع خلقيدونية، وكان يقود هؤلاء الرهبان في وقت حكم أناستاسيوس رجل يدعى رومانوس (*Romanus*). وكذلك في القسطنطينية التي كانت تتمتع بكل المجد الإمبراطوري وبوجود مقر البطريرك - الذي يعتبر مجازاً هو القائد الروحي للشرق المسيحي - كانت هناك أيضاً مؤسسات رهبانية ذات ثقل كبير، ومن أشهر قادة هؤلاء الرهبان دانيال العمودي[٨٥] تلميذ سمعان العمودي[٨٦] الذي جاء ذكره عند الحديث عن مقاومة باسيليسكوس عام ٤٧٦م. وكان دانيال هذا قد نقل مقر إقامته من سوريا إلى العاصمة، وبسبب شهرته البارزة كان له أتباع كثيرون. وبجانب هذا كان يوجد أيضاً في القسطنطينية جماعة رهبانية أكثر أهمية من جهة السياسة الكنسية وهم جماعة عديمي النوم (*Sleepless*) الذين انضموا إلى أتباع ستوديوس (*Studius*)، وكان

---

٨٥ لقب 'العمودي' يشير إلى ظاهرة رهبانية معروفة حين يعيش الراهب متوحداً في قلاية على رأس عمود يرتفع في بعض الأحيان بنحو أربعين قدم عن الأرض.

٨٦ هناك أيضاً سمعان 'العمودي' في التاريخ السرياني غير الخلقيدوني.

ستوديوس هذا راهباً أرستقراطياً جاء من روما إلى القسطنطينية عام ٤٦٣م، وأسس في العاصمة ديراً له توجه خلقيدوني شديد، وكان يحتفظ بعلاقات قوية جداً مع روما.

(ب) المواقف تزداد تشدداً:

ويذكر زكريا المؤرخ أنه عندما أصبح إفميوس بطريركاً على القسطنطينية في عام ٤٩٠م، رأى الخطاب الذي كان البابا بطرس مُنجوس قد أرسله إلى فرافيتا[٨٧] ويدين فيه مجمع خلقيدونية. وخطط إفميوس لحرم البابا بطرس بسبب 'عدم أرثوذكسيته'، ولكن موت البابا السريع أفقده الفرصة. وحينما جاء البابا أثناسيوس خلفاً للبابا بطرس، كتب إلى إفميوس نفسه يعلن رفضه لمجمع خلقيدونية، وقد أعطى هذا الفرصة لإفميوس ليرتب لإدانة الرجل. وحين علم البابا أثناسيوس من نائبه في العاصمة بهذه النية، انضم إلى سالوستيوس بطريرك أورشليم وفاتحا الإمبراطور أناستاسيوس بغرض إقصاء إفميوس عن كرسيه.[٨٨] وبالفعل تم عزل إفميوس بتهمة الخيانة وجاء بعده مكدونيوس ابن أخي جناديوس البطريرك السابق لأكاكيوس. ومع أن مكدونيوس كان خلقيدوني المعتقد، غير أنه لم يجد صعوبة في التوقيع على مرسوم الاتحاد، واستمر على كرسيه حتى عام ٥١١م.

---

[٨٧] خطاب البابا بطرس إلى فرافيتا موجود في (Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 11-14). وكان فرافيتا أيضاً قد أرسل خطاب إلى البابا بطرس (انظر نفس المرجع السابق صفحة ٩-١١).

[88] Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 19-20.
يقول زكريا أن البابا أثناسيوس وسالوستيوس كانا قد تبادلا خطابات تعبر عن الوحدة، ولذا لا يمكن اعتبارهما مشتركين في 'سلام غير طبيعي' كما يقول فرند. (مرجع سابق صفحة ٢٠٠)

وعلى الرغم من أن الأمور كانت تسير في البداية على ما يُرام بين الإمبراطور وبطريرك القسطنطينية، إلاّ أنهما اختلفا معاً بعد ذلك. ويخبرنا زكريا عن مكدونيوس أنه كان يحتفل بذكرى نسطوريوس سنوياً، وأنه كوَّن فريقاً معارضاً للإمبراطور بالتعاون مع أحد السادة وبعض الرهبان وسعى لاتهام الإمبراطور بالهرطقة، كما أنه جمع كتاباً يتكون من فقرات مقتبسة من كتابات كل من ديودور، وثيؤدور ونسطوريوس، وثيؤدوريت وآخرين.[٨٩] وقد قابل الإمبراطور أناستاسيوس هذا التحرك برباطة جأش ودعا إلى اجتماع ضم مجلس الشيوخ والنبلاء ورجال الكنيسة والرهبان، وأعلن أمامهم إيمانه وطلب منهم أن يحرقوه حياً إذا وجدوا أنه غير أرثوذكسي، ولكن المجمع أقر بأرثوذكسيته وأعلن أن مكدونيوس مذنب ولذلك تم عزله في عام ٥١١م.

ومن المؤكد أن الشقاق الذي حدث بين الإمبراطور أناستاسيوس والبطريرك مكدونيوس كان قد بدأ في أواخر العقد الأول من القرن السادس، ففي عام ٥٠٨م وصل إلى القسطنطينية فريق من ثلاثمائة راهب من الجماعات الرهبانية في غزة يقودهم الراهب ساويروس وكانوا من المعارضين لمجمع خلقيدونية، وكانت هذه الجماعة قد حضرت إلى العاصمة لكي تطلب حماية الإمبراطور للرهبان الذين ينتمون إلى نفس موقفهم الديني في فلسطين من الضغط المستمر الذي يمارسه ضدهم الرهبان الخلقيدونيون من أجل القضاء عليهم. واستطاع ساويروس الرجل العالم، لا أن يدافع عن هذه القضية فقط، وإنما أن يحل محل مكدونيوس كمستشار للإمبراطور في الشئون الكنسية. وكان ساويروس مقاوماً عنيداً

---

[٨٩] للإطلاع على هذه القصة انظر (Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 39-48).

لمجمع خلقيدونية، وكان هدفه بالطبع هو أن يبذل قصارى جهده لأن يجعل الموقف غير الخلقيدوني هو الإيمان الرسمي للكنيسة. وقد حاول ساويروس خلال الثلاث سنوات التي قضاها في العاصمة أن يُدخل تسبحة الثلاثة تقديسات بصورتها المطولة - التي كان يعارضها مكدونيوس - في كنائس المدينة، ولكن لا الإمبراطور ولا ساويروس كان لديه الصبر الكافي ليدرك المفهوم المختلف الذي أُخذت به هذه التسبحة منذ البداية في كل من أنطاكيا والقسطنطينية.

وحدث موقف آخر كان من شأنه أن يزيد من شهرة ساويروس ويضعف الثقة في مكدونيوس، ففي ذلك الوقت كان الجانب الخلقيدوني قد بدأ نشاطه الأدبي للدفاع عن المجمع، وكان أول أعمالهم في هذا الاتجاه هو كتاب يحتوي على ٢٤٤ اقتباساً من كتابات البابا كيرلس السكندري، لكي يثبتوا به أن مجمع خلقيدونية لم يقدِّم في مواجهته لخطر الأوطيخية إلا شرحاً لتعاليم البابا كيرلس، وبالتالي لا يكون هناك أي سند للذين يعارضون المجمع بحجة أنه غير متواصل مع مجمع أفسس عام ٤٣١م أو مع تعاليم البابا كيرلس. وقد لقي هذا الكتاب ترحيباً كبيراً من الجانب الخلقيدوني في العاصمة، بينما وقع المعارضون لهم - بما فيهم الإمبراطور نفسه - في حالة من الارتباك. وهنا وضع ساويروس مؤلفه الشهير "محب الحق" (*philalathes*) ليدحض دعاوى ذلك الكتاب.

ولم يكن من الممكن أن يظل مكدونيوس محتفظاً بموقعه وهو مبتعد عن الإمبراطور بهذا الشكل. ويذكر يوحنا[٩٠] كاتب سيرة

---

[٩٠] للإطلاع على هذا العمل في نسخته السريانية مع ترجمة فرنسية انظر (*Patrologia Orientalis*, Tome II, Fascicule 3, No. 8, ed. R. Graffin and F. Nau.)

حياة ساويروس أن الإمبراطور سأل مكدونيوس بإيعاز من ساويروس عن إن كان يؤمن أن الذي تجسد وصار إنساناً بلا تغيير قد وُلد من مريم، وأن تلك التي ولدته هي ثيؤطوكس أي 'والدة الإله'.[٩١] والسؤال هنا يدور حول مناقضة مكدونيوس للإيمان الذي حافظ عليه مجمع أفسس عام ٤٣١م والذي تبنى مصطلح ثيؤطوكس في الإشارة إلى العذراء مريم، وقيل أن مكدونيوس قد رفض الاعتراف بهذا الأمر. وعلى أية حال فكما يذكر فرند[٩٢] تم عزل مكدونيوس بواسطة مجمع في ٧ أغسطس عام ٥١١م، وخلفه البطريرك تيموثاؤس الذي جلس على الكرسي حتى أبريل عام ٥١٨م. وكان سقوط مكدونيوس وبعده بعام فلافيان أسقف أنطاكيا قد أظهر أنه لا يمكن للقادة الخلقيدونيين أن يبقوا في مأمن بمجرد التوقيع على مرسوم الاتحاد 'هينوتيكون'، ويمكن مقارنة ذلك الوضع بالعلاقة التي كانت بين أكاكيوس وبطرس مُنجوس. وهكذا لم يبقى أمام الجانبين (الخلقيدوني وغير الخلقيدوني) إلا طريقاً واحداً فقط ألا وهو الانفصال في هدوء إلى أن يوحدهم الله مرة ثانية، ولكن حتى هذا الأمر لم يكن مقبولاً لأي منهما وقررا أن يظلا متحاربين بمشاعر البغض بدلاً من إظهار الحب.

وتم إدخال تسبحة الثلاثة تقديسات بصورتها المعدلة إلى القسطنطينية في يوم ٧ نوفمبر عام ٥١٢م بواسطة البطريرك تيموثاؤس الذي خلف مكدونيوس، فقامت جماعة الرهبان عديمي النوم (*Sleepless*) بتهييج الشعب وصارت المدينة في اضطراب عظيم.[٩٣] وحيث إن العامة كانوا يرون أن الوزير ماريانوس

[٩١] للإطلاع على هذه الفقرة انظر (المرجع السابق - النسخة السريانية - صفحة ٢٣٦).

[92] Frend, *op. cit.*, p. 218.

[93] Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 48-49.

(*Marianus*) هو المحرض للإمبراطور أناستاسيوس لإجازة هذا التصرف غير الأرثوذكسي (أي الإضافة التي تمت على التسبحة)، فقد ظلوا يبحثون عنه، ولما لم يجدوه في المنزل قاموا بنهب المنزل وإحراقه. وكان هناك راهب سرياني يقيم في ذلك المكان فأمسكوه وأعدموه بدون محاكمة. وسار الجمع إلى مضمار سباق الخيول (*Hippodrome*) وهم يصيحون نريد 'إمبراطوراً آخراً'، وعندما وجد أناستاسيوس أن هذه الفوضى لن تخمد خرج إليهم في المدرج بلا تاج على رأسه وسأل الناس أن يختاروا إمبراطوراً آخراً، وبالفعل نجحت هذه الوسيلة وتوسل إليه الجميع أن يضع ثانية الشارة الإمبراطورية. واستمر استخدام تلك الإضافة في تسبحة الثلاثة تقديسات لبعض الوقت في القسطنطينية فقط، ثم تم التخلي عنها بعد ذلك، رغم أن الفكر اللاهوتي الذي ورائها قد تم قبوله فيما بعد كتأكيد أساسي على الأرثوذكسية.[٩٤]

ولاقت السياسة الدينية لأناستاسيوس الترحيب في مصر وسوريا وفي كل مكان آخر في الشرق كان الجانب غير الخلقيدوني يسعى فيه لمقاومة مجمع عام ٤٥١م. ولكن هذه السياسة أدت أيضاً إلى حدوث صراع وعنف وبالأخص في أنطاكيا وسوريا. وكانت الأجزاء الشمالية والشرقية من سوريا (سوريا ١) تنتمي بشدة للجانب غير الخلقيدوني، بينما تعتبر المناطق الساحلية والأجزاء الغربية (سوريا ٢) بصورة أو بأخرى ذات ميول خلقيدونية. أما أنطاكيا المدينة الثالثة في الأهمية في الإمبراطورية الرومانية الشرقية - بعد القسطنطينية والإسكندرية - فقد كانت منقسمة في انتمائها بين

---

٩٤ كان الرهبان (*Scythian monks*) في الجانب الخلقيدوني يؤكدون أن "واحداً من الثالوث القدوس قد تألم بالجسد".

الجانبين. وحينما مات بطرس القصَّار في عام ٤٨٨م جلس مكانه بالاديوس (*Palladius*)، ومن بعده جاء فلافيان[٩٥] الذي كان مثل مكدونيوس بطريرك القسطنطينية متعصباً للجانب الخلقيدوني ولكنه قام بالتوقيع على مرسوم الاتحاد. ورغم أن فلافيان كان يحظى بتأييد قوي في مناطق 'سوريا ٢' وكذلك في فلسطين من خلال إيلياس بطريرك أورشليم (٤٩٤م – ٥١٦م)، إلاّ أنه كان يواجه مقاومة عنيفة من مناطق 'سوريا ١'.

وكان الرجل الذي يقود المقاومة ضد مجمع خلقيدونية في مناطق 'سوريا ١' هو مار فيلوكسينوس (*Philoxenos*) أسقف منبج (*Mabbogh* or *Hierapolis*) عاصمة افراتسيا (*Euphratesia*) في الشمال الشرقي من سوريا. وكان مار فيلوكسينوس لاهوتي سرياني يتمتع بشيء من المقدرة والقيادة، وقد تمت رسامته بواسطة بطرس القصَّار في عام ٤٨٥م، وكان ذو موقف متشدد ضد النسطورية وضد الخلقيدونية، ولذلك كان معارضاً لفلافيان (أسقف أنطاكيا) لنفس السبب عينه. وكان لمار فيلوكسينوس بعض الاتصالات مع الإمبراطور زينو ومن المرجح أنه زار القسطنطينية في عام ٤٨٤م.[٩٦] وفي فترة حكم الإمبراطور أناستاسيوس تواجد مار فيلوكسينوس أيضاً في العاصمة عام ٥٠٧م، وصارت له معرفة شخصية بالإمبراطور. وفي الوقت الذي

---

[٩٥] يحدد فرند عهد فلافيان الثاني بأنه من عام ٤٩٨م إلى عام ٥١٢م (مرجع سابق، صفحة ٢١٤) وهذا لا يتفق مع عرض زكريا المؤرخ الذي يقول أنه عندما نُصِّب أناستاسيوس إمبراطوراً يوم الأربعاء من أسبوع الآلام عام ٤٩١م، كان أساقفة الكراسي العظمى هم: إفميوس أسقف القسطنطينية، وفلافيان أسقف أنطاكية، وأثناسيوس أسقف الإسكندرية، وسالوستيوس أسقف أورشليم وفليكس أسقف روما الذي خلف سيمبليكيوس. (انظر زكريا مرجع سابق ٢، صفحة ١٥).

[96] Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 50.

كان فيه البطريرك ساويروس في القسطنطينية (٥٠٨م – ٥١١م) يعمل من أجل إزاحة مكدونيوس عن كرسيه، كان فيلوكسينوس في سوريا يمارس نشاطه ضد مجمع خلقيدونية.

وبعد عزل مكدونيوس عن كرسي القسطنطينية، عاد ساويروس عام ٥١١م إلى فلسطين، وفي عام ٥١٢م تم عقد مجمع[٩٧] في صيدا (*Sidon*) - وهي مدينة ساحلية في فينيقيا (*Phoenicia*) جنوبي بيروت - بأمر من الإمبراطور أناستاسيوس الذي كان قد تبنى بالفعل - بناءً على مشورة ساويروس - موقفاً مؤداه أن إيمان الكنيسة يجب أن يكون على أساس مرسوم الاتحاد من جهة، وعلى أساس رفض صيغة "في طبيعتين"، ورفض طومس ليو وكل كتابات لاهوتيي أنطاكيا - أمثال ديودور الطرسوسي - من الجهة الأخرى. ومن هنا استطاع مار فيلوكسينوس أن يعتمد على التأييد الإمبراطوري في خطته للتشكيك في مجمع خلقيدونية، ولذا رتب مار فيلوكسينوس في مجمع صيدا - الذي ترأسه فلافيان بحكم كونه بطريرك أنطاكيا - مع جموع الرهبان في مناطق 'سوريا ١' أن يقدم الراهب كوزماس (*Cosmas*) الذي من دير قنشرين (*Kennesrin*) التماساً يطالب فيه[٩٨] بإسقاط (أو إلغاء) مجمع خلقيدونية اعتماداً على مجموعة من الحجج المؤيدة باقتباسات من كتابات الآباء. وكان يساند فلافيان في هذا المجمع إيلياس بطريرك أورشليم وعديد من الأساقفة من مناطق 'سوريا ٢' ومن فلسطين، ولذلك كان رد المجمع على الالتماس هو الإقرار بضرورة إدانة كتابات اللاهوتيين الأنطاكيين أمثال ديودور وكتابات الذين اعترضوا على حروم البابا كيرلس الإثني عشر،

---

[٩٧] للإطلاع على وقائع مجمع صيدا انظر (المرجع السابق صفحة ٥٠-٥١).

[٩٨] للإطلاع على الالتماس انظر (المرجع السابق صفحة ٥٢-٥٤).

ولكن بدون التخلي عن مجمع خلقيدونية. ومن هنا كان مجمع صيدا يعتبر بالفعل نكسة لفيلوكسينوس، ولكنه مع ذلك استطاع أن يجعل الرهبان مستعدين للمضي قدماً معه في خطته، ولذلك ذهب مار فيلوكسينوس لمقابلة الإمبراطور وأعطاه تقريراً عن مجمع صيدا مبيناً فيه أن فلافيان بطريرك أنطاكيا هو بالفعل هرطوقي. وهنا وبناءً على أوامر من الإمبراطور تم عقد مجمع في لاودكية (*Laodicea*) في منطقة (*Isauria*) التي كانت تنتمي بشدة للجانب غير الخلقيدوني،[٩٩] وتقرر فيه عزل فلافيان. وعاد مار فيلوكسينوس مع الرهبان إلى أنطاكيا وهو أكثر قوة، وتولى طرد فلافيان من كرسيه وسط مظاهر العنف، وتم نفي فلافيان إلى بترا (*Petra*) في الصحراء العربية. واُختير ساويروس ليجلس على الكرسي الأنطاكي، ونال هذه الكرامة يوم ٦ نوفمبر عام ٥١٢م، وقام برسامته اثنا عشر أسقفاً سريانياً.[١٠٠] وهنا أصبح من الممكن للرجلين اللذين يجلسان على كرسي القسطنطينية وكرسي الإسكندرية أن يتفقا في الإيمان مع البطريرك ساويروس الأنطاكي.

(ج) ملخص أعمال البطريرك ساويروس الأنطاكي:

كان البطريرك ساويروس شخصية بارزة وشديدة الأهمية، ولد في عائلة مسيحية في مدينة سوزوبوليس (*Sozopolis in Pisidia*) في آسيا الصغرى حوالي عام ٤٦٥م، وكان حفيداً للأسقف ساويروس الذي شارك في مجمع أفسس عام ٤٣١م.[١٠١] وقد صار

---

[99] Frend, *op. cit*., p. 219.

[١٠٠] للرجوع إلى أسماء هؤلاء الأساقفة انظر:
(*Patrologia Orientalis*, Tome II, op. cit., pp. 319, 320 and 321)

[١٠١] هناك ثلاثة سير لحياة ساويروس يمكن أن تجدها في: (P.O., vol. II and vol. IV)

البطريرك ساويروس الأنطاكي نفسه واحداً من قادة الكنيسة العظام أمثال أثناسيوس بطريرك الإسكندرية وباسيليوس أسقف قيصرية. وكان البطريرك ساويروس مثل ق. باسيليوس أو ق. غريغوريوس النزينزي، قد نشأ في عائلة ثرية ونال أفضل تعليم مدني موجود في عصره قبل التحاقه بخدمة الكنيسة، وبدلاً من سلك القانون الذي كان قد خطط أن يمتهنه، اجتذبته الحياة الرهبانية في فلسطين، وقاده التأثر ببطرس الأيبيري إلى الاندماج في المعسكر غير الخلقيدوني. والتحق ساويروس بدير بطرس في مايوما (*Maiuma*) قبل أن يُنشئ تجمعاً رهبانياً خاصاً به، حيث صار ضليعاً في الأسفار المسيحية المقدسة وكتابات الآباء.

وبينما كان ساويروس يعيش بين الجماعات الرهبانية الفلسطينية، تولى مواجهة المعارضة مع راهب نوبي[١٠٢] يُدعى نيفاليوس (*Nephalius*). وهذا الراهب كان في الأصل مؤيداً للحركة غير الخلقيدونية إلى درجة أنه تنازع مع البابا بطرس مُنجوس بسبب محاولة الأخير الإتحاد مع أكاكيوس، ولكن نيفاليوس ترك الجانب غير الخلقيدوني وانضم إلى الكيان الخلقيدوني في فلسطين، وكتب كتاباً للدفاع عن مجمع خلقيدونية. فأخذ ساويروس على عاتقه مهمة تفنيد[١٠٣] ما جاء في هذا الكتاب، إلا أن نيفاليوس مضى في إثارة المجتمع الرهباني والموظفين المدنيين في فلسطين ضد الجانب غير الخلقيدوني، حتى أن ذهاب

---

١٠٢ النوبة هي مملكة تقع في جنوب مصر، وقد قبلت المسيحية منذ حوالي القرن الرابع. للرجوع إلى إشارة عن نيفاليوس انظر صفحة ٢٢٢.

١٠٣ نُشر كتاب البطريرك ساويروس ضد نيفاليوس في:
(*Scriptores Syri*: Series quarta – Tomus VII, by C. S. C. O., Louvain, 1949).

ساويروس إلى القسطنطينية مع ثلاثمائة راهب عام ٥٠٨م كان من أجل كسب التأييد الإمبراطوري في مواجهة هذا الموقف الذي سببه نيفاليوس. وكان ساويروس في ذلك الوقت قد أصبح ذائع الصيت، حتى أنه منذ عام ٥٠٧م أو ٥٠٨م كان الإمبراطور أناستاسيوس يحاول إقناعه بقبول رتبة البطريركية.[١٠٤]

وكبطريرك أنطاكيا كرَّس ساويروس نفسه لرعاية قطيعه بحماسة لافتة للنظر وبتفانٍ واضح. وتُظهر العظات التي ألقاها،[١٠٥] والرسائل العقائدية التي كتبها إلى عدد كبير من الناس،[١٠٦] بجانب التسابيح التي وضعها،[١٠٧] أنه كان رجلاً يتمتع بتقوى إنجيلية وإيمان صادق أصيل. وكتب البطريرك ساويروس الأنطاكي بالإضافة إلى كتاب "محب الحق" (*philalathes*)،[١٠٨] مؤلفاً ضخماً في ثلاثة كتب (*Contra Impium Grammaticum*)[١٠٩] يدحض فيه ما جاء في كتاب يوحنا النحوي (*John the grammarian*) أسقف قيصرية الذي كان قد ألفه للدفاع عن مجمع خلقيدونية وللرد على

---

١٠٤ للإطلاع على خطاب الإمبراطور أناستاسيوس انظر الوثيقة رقم ٥٤٣ في (Coleman-Norton, *op. cit.*)

١٠٥ للإطلاع على عظات البطريرك ساويروس في الكاتدرائية انظر: (P. O., vols. IV, VIII, XVI, XX, XXII, XXIII, XXV, XXVI, XXIX, XXXV & XXXVI)

١٠٦ للإطلاع على رسائل البطريرك ساويروس انظر: (P. O., vols. XII, and *The Sixth Select Letters of Severus*, ed. E. W. Brooks, London, 1902-4)

١٠٧ للإطلاع على التسابيح التي كتبها البطريرك ساويروس انظر: (P. O., Tome VI, Fas. 1, No. 26, and Tome VII, Fas. 5, No. 35)

108 *Séveré d'Antioche, Le Philaléthe*, ed. Robert Hespel, C.S.C.O., vol. 133. Scriptores Syri 68, Louvain, 1952.

109 *Liber contra impium grammaticum*, ed. J. Lebon, C.S.C.O., books 1 & 2. Syri 58, Louvain, 1952; book 3, pt. 1, Syri 45, Louvain, 1952; and pt. 2, Syri 50, Louvain, 1933.

المعارضين له. وقدّم هذا البحث الذي وضعه البطريرك ساويروس تعليماً خريستولوجياً عن المسيح على أساس كتابات آباء الكنيسة، ومن المحتمل أن يكون البطريرك ساويروس قد أكمل هذا العمل في أوائل العشرينات من القرن السادس. وبعد ذلك بعدة سنوات كتب ساويروس كتاباً آخراً للرد على يوليان أسقف هاليكارنيسوس (*Julian of Halicarnassus*).[110] ومن المسلم به أن البطريرك ساويروس كان ثابتاً في انتقاده للنسطورية ومجمع خلقيدونية من ناحية، وللأوطيخية وبقية الهرطقات من الناحية الأخرى، ولذلك كان يحتفظ بموقف لاهوتي يستحق الانتباه من أي دارس للتاريخ أو العقيدة في الكنيسة الشرقية. وقد عاش البطريرك ساويروس في وقت كانت فيه الكنيسة منقسمة، وبالتالي كان لابد لكل رجال الكنيسة أن ينتموا لأحد الفريقين، واختار البطريرك ساويروس أن يكون ضمن الفريق الذي تنصل من مجمع خلقيدونية، وقدّم لهذا الفريق فكراً لاهوتياً يرتكز على أساس مجمع نيقية ٣٢٥م، والقسطنطينية ٣٨١م، وأفسس ٤٣١م، وعلى أساس آباء الكنيسة الذين كانوا يتمسكون بهذا التقليد.

وكان على البطريرك ساويروس أن يواجه معارضة شديدة بسبب الموقف الذي يتبناه، فعلى الرغم من أن الإمبراطور أناستاسيوس كان يؤيده، إلاّ أن روما استنكرته واعتبرته موقفاً هرطوقياً، هذا بالإضافة إلى أنه كان هناك أيضاً رجال في الشرق يتخذون روما مرشداً لهم (وبالتالي كان لهم نفس توجه روما). وأدى ذلك إلى توتر العلاقة بين الإمبراطور وبابا روما، وتأزم الموقف بصورة أكبر بسبب

---

110 *Séveré d'Antioche, Le Polémique Antijulianiste*, C.S.C.O., vols. 244, 295 & 318. ed. Robert Hespel, Louvain, 1964.

ثورة فيتاليان (*Vitalian*) التي اندلعت بعد شهور قليلة من رسامة البطريرك ساويروس. ويذكر فرند[111] أن هذه الحادثة (الثورة) كانت متصلة بعزل فلافيان بطريرك أنطاكيا، فقد كان فيتاليان ضابط جرماني وقائد للقوات في (*Thrace*) وكان ابناً روحياً لفلافيان. ونظم فيتاليان جيشاً من البربر وحدد مطالبه في إعادة تسبحة الثلاثة تقديسات إلى وضعها الأصلي القديم وإرجاع كل من مكدونيوس وفلافيان إلى كرسييهما. وحينما رأى الإمبراطور أناستاسيوس أن فيتاليان استطاع أن يحقق نصراً في (*Acra*) على البحر الأسود في صيف عام ٥١٤م، وأن روما تحاول أن تتشدد في معارضته، كتب رسالتين إلى هورميسداس (*Hormisdas*) بابا روما بهدف إنهاء الشقاق بينهما، ولكن الشروط التي وضعتها روما لم تكن مقبولة لدى الإمبراطور مما جعله يتوقف عن هذه المحاولات. وفي نفس الوقت استطاع الإمبراطور أناستاسيوس أن يصد محاولة فيتاليان للاستيلاء على القسطنطينية في عام ٥١٦م،[112] ومن الجدير بالذكر أن الإمبراطور أناستاسيوس ظل متمسكاً بموقفه الخاص حتى وفاته عام ٥١٨م.

وفي هذه الأثناء كان البطريرك ساويروس ومار فيلوكسينوس يحاولان توحيد القوى ضد خلقيدونية، فبأوامر من الإمبراطور قاما بعقد مجمع كبير في صور (*Tyre*)[113] عاصمة فينيقيا عام ٥١٤م حضره ممثلون عن الإسكندرية وأورشليم بالإضافة إلى أساقفة مقاطعات أنطاكيا (*Antioch*) وأباميا (*Apamea*) وإفراتسيا (*Euphratesia*) وأوسرون (*Osroene*) وميسوبوتاميا

---

111 Frend, *op. cit.*, p. 220; Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 62-63.

112 Frend, *op. cit.*, p. 231-33.

113 Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 54-56.

(*Mesopotamia*) والعربيـــــة (*Arabia*) وفينيقيـــــا (*Phoenicia*). واستطاع المجمع أن يعكس الموقف الذي حدث في مجمع صيدا، فقد أعلن أن مرسوم الاتحاد هو معياره اللاهوتي الذي يعترف به، ولكن مع ذلك لم يفهم المجمع هذه الوثيقة في ضوء قصدها الأصلي في تجميع الجانبين المتنازعين، وإنما بكونها صيغة تلغي مجمع خلقيدونية وطومس ليو. وأمام هذا الموقف المعارض اضطر إيلياس بطريرك أورشليم أن يوقّع بالموافقة، رغم أنه عارض الأمر بعد ذلك فتم عزله وتعيين البطريرك يوحنا مكانه. وأرسل مجمع صور رسائل تعبر عن الوحدة مع بطريرك القسطنطينية وبطريرك الإسكندرية، وهكذا تحققت الوحدة بين الكراسي الرئيسية الأربعة في الشرق* لفترة من الزمن. وتقريباً في غضون ذلك الوقت ماتت الإمبراطورة أريادن.[١١٤]

---

* كانت هذه هي المرة الثانية التي تتحقق فيها الوحدة بين الكراسي الرئيسة الأربعة في الشرق (عام ٥١٤م)، حيث كانت المرة الأولى عندما وقَّع كل من أكاكيوس بطريرك القسطنطينية وبطرس مُنجوس بطريرك الإسكندرية وبطرس القصَّار بطريرك أنطاكيا ومارتيريوس بطريرك أورشليم على مرسوم الاتحاد وتبادلوا رسائل الوحدة والشركة بينهم (عام ٤٨٤م).

[١١٤] يذكر فرند في (Frend, *op. cit.*, p. 233) أن أريادن ماتت في عام ٥١٥م، بينما يذكر زكريا أنها ماتت في عام ٥١٣م. انظر (Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 57).

الفصل الخامس

ترسيخ مجمع خلقيدونية والجهود الإمبراطورية من أجل إعادة الوحدة

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

كان هناك في القسطنطينية - كما في المدن الكبيرة الأخرى بالإمبراطورية - حزبين ميدانيين، حزب 'الزُرق' (*Blues*) وحزب 'الخُضر' (*Greens*)، وكان حزب 'الزُرق' بكامله يؤيد الموقف الخلقيدوني، أما حزب 'الخُضر' فكان بصورة أو بأخرى يتعاطف مع الموقف غير الخلقيدوني. وكان وجود هذين الحزبين في العاصمة إنما يدل على أنه حتى ذلك الوقت لم يكن هناك قبول كامل لمجمع خلقيدونية من الكنيسة كلها. وقد ناضل كل حزب من الاثنين في سبيل وجهة نظره بحماس كبير كلما حانت له الظروف لذلك. ففي أثناء فترة حكم الإمبراطور أناستاسيوس قام حزب 'الزرق' بشغب ضد الإمبراطور ولكنه نجح في التعامل مع الموقف. أما في فترة حكم الإمبراطور جوستنيان فقد اشترك حزب 'الخضر' في ثورة ضد الإمبراطور عام ٥٣٢م، وكان الإمبراطور ينوي أن يتحاشاهم ولكن الإمبراطورة أشارت عليه باتخاذ إجراءات حاسمة ضد المتمردين لكي يخمد تلك الثورة.

ومات الإمبراطور أناستاسيوس في ليل يوم ٨ يوليو عام ٥١٨م[1] عن عمر يصل إلى ٨٨ سنة. ولم يكن أناستاسيوس قد دبر أي ترتيب لتعيين خليفة بعده، ومع ذلك أُعلن في اليوم التالي لوفاته تنصيب يوستين الأول (*Justin I*) إمبراطوراً للبلاد. ويرى رونسيمان (*Runciman*) أن "الخداع الماكر غير الشريف أصعد على العرش ضابط جاهل، هو يوستين الأول".[2] وبهذا الاختيار أصبح لحزب 'الزرق' اليد العليا في الدولة، كما ابتدأ عصر جديد في التاريخ البيزنطي ظهر

---

[1] Vasiliev, *Justin the First, op. cit.,* pp. 68f.

[2] Steven Runciman, *Byzantine Civilization*, Edward Arnold, 1959, p. 35.

فيه ما يُسمى بكنيسة الدولة أو الكنيسة الرسمية (*state Church*) في الإمبراطورية - تمشياً مع الخطة التي كان قد وضعها كل من ماركيان و بولخِريا في مجمع خلقيدونية - وصار تعريف الإيمان الخلقيدوني هو ميثاقها الأرثوذكسي العظيم (*magna carta*).

ومن الجدير بالذكر أن السلالة الحاكمة الجديدة قامت بتبني هذه الخطوات ليس من قبيل إدراكها لخطأ الاعتراضات الكنسية على مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م، ولكن من قبيل الضرورة التي رأوها في سبيل تعزيز طموحاتهم السياسية. وكان جوستينيان، المخطط الرئيسي للأسرة الحاكمة الجديدة، متلهف لأن يعيد الغرب - الذي كان قد أصبح تحت حكم القوطيين (*Goths*) والوندال (*Vandals*) - مرة ثانية إلى الإمبراطورية، ومن أجل تحقيق هذا الهدف كان جوستينيان يحتاج إلى تأييد البابا الروماني الذي كان تمسكه المتشدد بخلقيدونية عاملاً حاسماً في تحديد سياسة جوستينيان الكنسية. ولم تكن لدى العائلة السابقة (عائلة ليو) - التي وصلت إلى السلطة بعد موت ماركيان - مثل تلك الطموحات، ومن ثم كان أعضاؤها مستعدين لرفض مجمع خلقيدونية وتوحيد الجزء الشرقي من الإمبراطورية. ومنذ عام ٥٣٣م، بدأ جوستينيان في مخططه لإخضاع الغرب،[٣] واستغرق تحقيق هذا الهدف أكثر من عشرين عاماً من الزمن، حيث دخل في حرب من أكثر الحروب خراباً تحت قيادة القائد بليساريوس (*Belisarius*) ومن بعده القائد نارسس (*Narses*). وفي عام ٥٥٤م استطاع جوستينيان أن يعيد كل من إيطاليا ودالماتيا (*Dalmatia*) وصقلية (*Sicily*) إلى داخل حدود الإمبراطورية، ولكن

---

[٣] يشرح روبرت براوننج (*Robert Browning*) في دراسته المتميزة عن جوستنيان وثيؤدورا (*Justinian and Theodora*) كيف قام جوستينيان بشن حروبه. انظر: (Weidenfeld and Nicolson, 1971)

هذا الأمر لم يتم إلا على حساب حياة الملايين من البشر، وكم لا يُحصى من الذهب، بالإضافة إلى معاهدة مخزية مع فارس (*Persia*) تم فيها التعهد بدفع مبلغ هائل من المال في صورة جزية سنوية. وحتى بعد كل هذا التبديد الإجرامي للبشر وللموارد، ما لبث الجزء الغربي من الإمبراطورية - والذي شعر جوستينيان بالرضا بعد ضمه إلى أراضي الإمبراطورية - أن انفصل في غضون عامين بعد موت الإمبراطور، ولم يذرف أحد دمعة واحدة على كل ما فُقد.

٢. الإمبراطور يوستين الأول:

لقد كانت هناك في الحقيقة مجموعة من الأمور لها آثارها السلبية على الشئون الكنسية في الشرق. أولاً، تنصيب الإمبراطور يوستين الأول بمساندة حزب 'الزرق'.[٤] ثانياً، ولع ابن أخته - الذي كان يوجِّه خاله منذ البداية - بفكرة إعادة بناء إمبراطورية قسطنطين العظيم. ثالثاً، لم يكن يوجد لأي أحد من رجال الكنيسة - بما في ذلك بابا روما والبطريرك ساويروس الأنطاكي - رؤية عامة للكنيسة (ككل) بخلاف رؤيته الخاصة المحدودة. وقد ظهر الإمبراطور العجوز - بتحريض من الجانب الخلقيدوني[٥] - كمؤيد لا يلين لمجمع خلقيدونية وطومس ليو، وتبنى إجراءات قاسية وصارمة من أجل تقوية الخلقيدونيين في كل مكان في الشرق ومن أجل قمع الحركة غير الخلقيدونية. ولكنه استبعد مصر من هذه الإجراءات لأنها كانت تعتبر مخزن القمح الخاص بالعاصمة، لذلك هرب الكثير من قادة الكيان المعارض لمجمع خلقيدونية إلى هذه المنطقة.

---

[٤] تعد معالجة فاسيليف لانتخاب يوستين (مرجع سابق صفحة ٦٨ وما يليها) هي محاولة للدفاع عن هذه الحادثة، ولكنه أقر أن الانتخاب كان يجب أن يتم بعناية كبيرة.

[5] Frend, *op. cit.*, p. 234.

ويـذكـر (*Chronicon Anonymum*) قائمـة بأسمـاء أربعـة وخمسين أسقفاً من كيليكية وكبادوكيا وسوريا وآسيا كان عليهم إما أن يتعرضوا للنفي أو أن يتخفوا ويختبئوا.[6] وبحسب مصدر يوحنا أسقف أفسس، يقدِّم ميخائيل السرياني نفس قائمة الأساقفة ويضيف عليها أسماء عدد كبير من قادة الرهبان،[7] وقد تعرض معظم هؤلاء الرجال لتجارب شديدة وماتوا في أرض غريبة. وكان من بين أولئك الرجال بولس أسقف الرها (*Edessa*) الذي غيَّر موقفه بعد فترة وجيزة وانضم للجانب الخلقيدوني، وأصبح مضطهداً قاسياً للمعارضين لمجمع خلقيدونية. وقد ورد في كتاب (*Chronicon Anonymum*) وعند ميخائيل السرياني بيان تفصيلي عن نشاط ذلك الرجل. ويُذكر عن بولس هذا أنه قد دعا الشاعر السرياني العظيم يعقوب السروجي لمناقشته من أجل تغيير موقفه الكنسي، ولكن الرجل صلى إلى الله لكي لا يدعه يرى بولس بعد أن انضم إلى الجانب الخلقيدوني، فمات يعقوب السروجي بعد ذلك بيومين فقط.[8] وأدت جهود بولس أسقف الرها في فرض مجمع خلقيدونية على الرهبان والراهبات والشعب في منطقته إلى حدوث حالة من الاضطراب والمعاناة، ولكنهم على الرغم من ذلك ظلوا على رفضهم لقبول المجمع.[9]

وحيث إن الإمبراطور يوستين لم يتدخل في شئون المؤسسة الدينية بمصر، فقد صار بطريرك الإسكندرية مطلق الحرية في التمسك بعقيدته غير الخلقيدونية، بل استطاع حتى أن يوفر ملاذاً لكثير من

[6] C. S. C. O., vol. 104 (Syriac), pp. 17-19.

[7] *Michael le Syrien*, vol. IV (Syriac), pp. 266-270.

[8] C. S. C. O., vol. 104, *ibid.*, p. 26.

[9] *Chronicon Anonymum, op. cit.*, p. 27.

القادة الذين فروا من مناطق أخرى في الشرق. وكان البطريرك أثناسيوس* هو الذي خلف البابا بطرس مُنجوس على كرسي الإسكندرية، وجاء بعده البطاركة يوحنا الأول ويوحنا الثاني وديسقوروس الثاني. وحين تقلّد الإمبراطور يوستين الأول السلطة، كان البطريرك تيموثاؤس الثالث الذي خَلَفَ البابا ديسقوروس الثاني عام ٥١٧م هو الذي يجلس على كرسي الإسكندرية. أما في القسطنطينية فقد صار يوحنا بطريركاً بعد البطريرك تيموثاؤس قبل أن يصبح يوستين إمبراطوراً، وكان يوحنا قد وقّع وثيقة يدين فيها مجمع خلقيدونية،[١٠] بل وقام كما يذكر هور (*Hore*) باضطهاد الجانب الخلقيدوني.[١١] ولكن يبدو أن يوحنا رجع عن توجهه وأذعن للجانب الخلقيدوني بعد تغير الإمبراطور - كما فعل أناتوليوس عام ٤٥٠م - وحصل على لقب 'البطريرك المسكوني'.[١٢] وهكذا أصبحت كل الأمور تحت السيطرة، لذلك وجّه الإمبراطور اهتمامه إلى تسوية الخلاف والمصالحة مع روما. ولم يكن ذلك بالأمر العسير لأن الإمبراطور كان مستعداً لعمل أي شيء من أجل تحقيق هذا الهدف، وفي ٢٨ مارس عام ٥١٩م تمت إعادة العلاقات على أساس وضع مهين للغاية طالب به البابا هورميسداس (*Hormisdas*) وهو أن يتم حذف أسماء البطاركة أكاكيوس وفرافيتا وإفميوس وتيموثاؤس وكذلك الأباطرة زينو وأناستاسيوس من الدبتيخا. وكان على البطريرك يوحنا أن يوافق على هذا الطلب ولكنه مات في عام ٥٢٠م، وخلفه البطريرك إبيفانيوس

---

* البابا الثامن والعشرون في عداد بطاركة الإسكندرية

10 Vasiliev, *Justin the First, op. cit.*, p. 76.

11 Hore, *op. cit.*, p. 280.

١٢ استُخدم هذا اللقب في التماس المجمع المكاني في يوليو عام ٥١٨م.

(*Epiphanius*) الذي جلس على كرسي القسطنطينية حتى عام ٥٣٥م وكان مؤيداً للمجمع الخلقيدوني.

وكان جلوس الإمبراطور يوستين الأول على العرش قد أثر على البطريرك ساويروس الأنطاكي بصورة سلبية، ففي خلال الأسبوع الأول الذي تلا هذا الحدث جرت أمور كثيرة في القسطنطينية حيث قامت زوجة يوستين الإمبراطورة لوبوسينا (*Lupucina*) بإبلاغ البطريرك يوحنا أنه إذا لم يقبل الأربعة مجامع فإنها لن تذهب إلى الكنيسة ولن تقبل الشركة من يديه،[١٣] كما صار للرهبان المؤيدين لخلقيدونية الحرية في تنظيم حركة معارضة ضد البطريرك ساويروس. وبحلول يوم الأحد التالي لتولي يوستين السلطة كان يوحنا قد أعلن إذعانه للجانب الخلقيدوني، وتم عقد مجمع مكاني يوم ٢٠ يوليو (عام ٥١٨م) بحضور ٤٣ أو ٤٤ أسقفاً وقرروا عزل البطريرك ساويروس،[١٤] رغم أن اختصاص المجمع وأهليته كانا في الحقيقة أقل من أن يتخذ قراراً مثل هذا ضد بطريرك أنطاكيا. وأعلنت أورشليم على الفور وبطريقة هادئة قبول المجامع الأربعة، وكذلك فعل إبيفانيوس أسقف صور نفس الأمر في يوم ١٦ سبتمبر. وقيل أن الإمبراطور نفسه قد أمر بالقبض على البطريرك ساويروس وقطع لسانه،[١٥] فسافر البطريرك ساويروس إلى الإسكندرية حتى لا يعطي الفرصة للإمبراطور للاستمتاع بقتله، ووصل إلى هناك يوم ٢٩ سبتمبر. وقضى البطريرك ساويروس بقية

---

[13] *Chronicon Anonymum, op. cit.*, pp. 16f.

[14] Frend, *op. cit.*, p. 234.

[15] Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 62 and 63.

ويذكر هذا المؤرخ أن فيتاليان (*Vitalian*) الإبن الروحي لفلافيان بطريرك أنطاكيا كان لديه حقد كبير نحو البطريرك ساويروس، وأنه هو الذي حرّض يوستين لإصدار مثل هذه الأوامر.

حياته في مصر، باستثناء الفترة الوجيزة التي زار فيها القسطنطينية استجابة للطلب المتكرر من الإمبراطور جوستينيان في منتصف الثلاثينات من القرن السادس. وطوال هذا الوقت استمر البابا ساويروس يدافع عن الموقف اللاهوتي للكيان غير الخلقيدوني ككل، كما ظل على اتصال بكنيسته في سوريا من خلال الخطابات وزيارات الأصدقاء المؤتمنين.

وقامت السلطات بتعيين شخص آخر ليحل محل البطريرك ساويروس (بعد عزله) هو بولس الملقب بـ 'اليهودي' (*Paul the Jew*)، الذي كان موظفاً مدنياً في القسطنطينية. وقام بولس هذا باضطهاد الموالين للبابا ساويروس في سوريا بقسوة استحق معها اللقب الذي أُطلق عليه. ورغم أن الإجراءات التي تبناها قد تبدو ضرورية بالنسبة لشعبية البطريرك ساويروس في تلك المنطقة، إلا إن الإمبراطور نفسه شعر أن بولس قد تصرف بأكثر مما ينبغي فأُجبر على الاستقالة في عام ٥٢١م. وجاء بعده إفراسيوس (*Euphrasius*) الذي جلس على الكرسي حتى عام ٥٢٦م ثم مات في حادثة زلزال.[16] وتم تعيين الكونت إفرايم (*Ephraim*) خلفاً لإفراسيوس، وشغل المنصب حتى عام ٥٤٥م، وقد فعل إفرايم كل ما في وسعه ليوطد ويرسخ مجمع خلقيدونية في منطقة سوريا.

٢. اضطراب في المعسكر غير الخلقيدوني:

وبينما كان الإمبراطور يوستين يطبِّق سياسته الدينية الرامية إلى فرض مجمع خلقيدونية بالقوة في كل مكان في الشرق، نشأ خلاف

---

[16] Zacharia, *op. cit.*, II, p. 83.

في الجانب غير الخلقيدوني بين البطريرك ساويروس ويوليان أسقف 'هاليكارنيسوس' (*Halicarnassus*).[17]

(أ) يوليان أسقف 'هاليكارنيسوس' (*Halicarnassus*):

كان يوليان واحداً من الأساقفة الذين تم إبعادهم عن كراسيهم في فترة حكم الإمبراطور يوستين الأول بسبب معارضته لمجمع خلقيدونية. وكان ليوليان بعض النفوذ وسط الفريق الذي ينتمي إليه بسبب تقدمه في العمر، وقد قام بتأليف كتاب عن شخص المسيح وأرسله إلى البطريرك الأنطاكي في منفاه مع خطاب منه،[18] حيث كان متأكداً من قبول البطريرك ساويروس للأفكار الواردة في هذا الكتاب. وأشار يوليان في هذا الخطاب إلى أنه استناداً إلى ثلاث فقرات من كتابات البابا كيرلس، فإن بعض الناس يؤمنون بأن جسد ربنا كان قابلاً للفساد (*corruptible*)،[19] فعلى سبيل المثال كتب ق. كيرلس إلى سكسينسوس (*Succensus*) أسقف ديوقيصرية يقول: "فالجسد بعد القيامة كان هو نفس الجسد الذي تحمل الآلام، على الرغم من أنه لم يعد بعد له نفس الضعفات البشرية وغير قابل للفساد"، وفي رسالته إلى الإمبراطور ثيؤدوسيوس أشار ق. كيرلس إلى نفس الأمر بقوله: "إنها أعجوبة ومعجزة أن الجسد الذي هو قابل للفساد بحسب الطبيعة، قام ثانية بغير فساد"، ومرة أخرى ذكر

---

[17] هاليكارنيسوس (*Halicarnassus*) هي مدينة في (*Caria*) إحدى المقاطعات الساحلية في الجنوب الغربي لأسيا الصغرى.

[18] للإطلاع على الخطاب انظر (Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 102-103)

[19] إن كلمة 'قابل للفساد' محملة بالمعاني. والتعليم بأنه بعد القبر قام جسد ربنا ثانية من الأموات بدون أن يعاني فساداً، هي ما أشار إليه العهد الجديد (انظر أعمال الرسل ٢: ٢٧؛ ١٣: ٣٥)، وكان هذا هو التعليم المقبول في الكنيسة. ومع ذلك لم تكن هذه هي الفكرة المقصودة هنا. للرجوع إلى التعليم المشار إليها هنا انظر صفحة ٤٠٦ وما يليها.

ق. كيرلس في كتابه السابع والستين عن العذراء 'والدة الإله': "إن جسد ربنا لم يكن بأي حال من الأحوال خاضعاً للخطية التي تخص الفساد، ولكنه كان قابلاً للموت والدفن الحقيقي، وهو قد أبطله فيه (أي أبطل الموت في جسده)". وقد أكد يوليان أن جسد ربنا كان غير قابل للفساد سواء قبل القيامة أو بعدها، وحيث إن الفقرات المأخوذة عن البابا كيرلس تتعارض مع هذه الفكرة فقد اعتبر أن ذلك بسبب 'خطأ في النساخة'. وحاول يوليان أن يبين في كتابه أن جسد المسيح كان على الدوام غير قابل للفساد (*incorruptible*)، وقد قام بإرسال نسخة من الكتاب إلى البطريرك ساويروس ليحظى بموافقته.

وتأخر البطريرك ساويروس في رده على الكتاب لكي لا يُظهر صديقه وزميله كهرطوقي، ولكنه عاد وخشي أن يتولد انطباع أن أفكار يوليان هي انعكاس لتعليم الكنيسة[٢٠] - الذي كان ساويروس يهتم بالحفاظ عليه - ولذلك كتب ساويروس رده[٢١] بعد بعض الوقت وأظهر أن أفكار يوليان غير مقبولة لديه، وأن أناساً آخرين في القسطنطينية كانت لديهم أفكاراً مماثلة وقد قام هو نفسه بدحضها. ولم يعجب يوليان برد البطريرك ساويروس فكتب خطاباً ثانياً،[٢٢] وقام بنشر كتابه، مما اضطر ساويروس إلى القيام بتفنيده.

واليوليانية - مثل الأوطيخية - تعبِّر عن نزعة ما في العبادة المسيحية الصوفية، حيث تكمن الفكرة التي وراء كلتيهما في التأكيد على ألوهة المسيح، ليس من خلال تجاهل إنسانيته - وهو المفهوم

---

[٢٠] لقد تمت إدانة المذهب اليولياني (اليوليانية) رسمياً من قبل جميع الكنائس الشرقية المعارضة لخلقيدونية، ولذا لا يمكن ضمه ضمن تلك الكنائس بصفته منتمياً لها.

[٢١] للإطلاع على الخطاب انظر (Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 103-104)

[٢٢] للإطلاع على هذا الخطاب مع رد البطريرك ساويروس انظر: (المرجع السابق صفحة ١٠٤-١١٢).

الخاطئ الشائع عن تلك البدعتين ـ ولكن من خلال رؤية نوع من الاختلاف في إنسانية المسيح الحقيقية والكاملة عن إنسانيتنا. فإنسانية المسيح بحسب مفهومهم تختلف عنا نحن البشر في كونها اتحدت منذ اللحظة الأولى لنشأتها في رحم العذراء بالله الابن بغير انفصال ولا انقسام، ولذلك فينبغي أن تكون تلك الإنسانية التي اتحدت بالله القدوس هي الآخرى مقدسة (ومختلفة عنا). وكان أوطيخا قد حاول أن يؤكد أنه بسبب أن المسيح هو الله، وبرغم أنه كإنسان وُلد من أم إنسانية، فلا يمكن أن نتكلم عنه بكونه واحد معنا في الجوهر (*consubstantial with us*).[٢٣] أما يوليان فقد رأى أن الفرق بين المسيح كإنسان وبيننا (نحن البشر) هو في عدم اتصال المسيح الجذري بالسقوط (والفساد) الخاص ببشريتنا، وهذا ما جعل تعليمه جذاباً في تقدير كثير من الناس في كلا الجانبين.

ومثلما حدث مع أبوليناريوس في القرن الرابع، استطاع يوليان في القرن السادس أن يحظى بتأييد الكثيرين لوجهة نظره، ويحفظ لنا ميخائيل السرياني قصة انضمام بروكوبيوس (*Procopius*) أسقف أفسس إلى الفريق اليولياني في حوالي منتصف القرن السادس. وعلى الرغم من أن يوليان نفسه لم يكن يريد أن يقيم أساقفة آخرين بدون حضور أسقفين معه ليكتمل النصاب القانوني اللازم، فقد اضطره أنصاره أن يقيم خلفاً له وهو على فراش الموت بوضع يده على أحد الأشخاص، وقام هذا الشخص برسامة عشرة أساقفة وأرسلهم إلى الأجزاء المختلفة من الشرق لنشر تعليم يوليان.[٢٤] ومن الجدير بالذكر

---

[٢٣] انظر صفحة ٥٨.

[24] *Michael le Syrien, op. cit.*, pp. 319f.

أن الإمبراطور جوستينيان نفسه قد تبنى الفكر اليولياني وآمن به قرب نهاية حياته.[٢٥]

ونجح أتباع يوليان في نشر أفكارهم في أرمينيا بل واستطاعوا أن يكسبوا تأييد الكنيسة هناك إلى جانبهم. ولم تكن الكنيسة في أرمينيا ضالعة في الخلاف الدائر بين المؤيدين والمعارضين لمجمع خلقيدونية ، فمنذ أوائل القرن السادس قررت كنيسة أرمينيا في مجمع دوين (*Dwin*) أن تتبرأ من مجمع خلقيدونية وطومس ليو ، ويذكر ساركيسيان[٢٦] (*Sarkissian*) أنه قد تكرر اتخاذ نفس هذا القرار في المجامع اللاحقة للكنيسة. ولكن كان للموالين للفكر اليولياني أثرهم على كنيسة أرمينيا ،[٢٧] وعلى الرغم من ذلك لدينا سجل لمجمع عُقد في أرمينيا عام ٧٢٦م أوقف هذا التوجه، وقد حضر ذلك المجمع ستة من الأساقفة السريان، وكبير أساقفة أرمينيا مع واحد وعشرين من الأساقفة المساعدين وقادة رجال الكنيسة ، واتخذ المجمع قراراً بالابتعاد عن الانحياز للتعليم اليولياني، واعتبار البطريرك ساويروس وبقية الآخرين معه قديسين في الكنيسة.[٢٨] وكانت هناك أيضاً كنيسة يوليانية في سوريا ، وكان لتلك الكنيسة في نهاية القرن الثامن رئيس يُدعى جبرائيل، وكان يريد إعادة الوحدة بين كنيسته والكيان الكنسي السرياني. وفي أيام البطريرك كرياكوس (٧٩٢م – ٨١٧م) عُقد مجمع للكنيسة السريانية عام ٧٩٨م لمناقشة أمر تلك الوحدة، وعلى

---

[٢٥] انظر صفحة ٢٧٦.

[26] Sarkissian, *op. cit.*, p. 215.

[27] See T. Nersoyan, *op. cit.*, and Sarkissian, *ibid*.

[٢٨] لقد أورد ميخائيل السرياني المؤرخ عرض كامل عن هذا المجمع بالإضافة إلى الحروم العشرة التي وافق عليها. انظر (مرجع سابق صفحة ٤٥٧-٤٦١).

الرغم من أن البطريرك كان يرغب في تقديم كل التسهيلات الممكنة، إلاّ أن بعض الأساقفة السريان لم يكونوا بهذا التساهل مما أدى في النهاية إلى فشل ذلك الأمر.[٢٩]

(ب) خلاف في الإسكندرية:

وكان للجدال اليولياني أثره السلبي على الكنيسة في مصر، فقد استطاع يوليان أن يضم مجموعة من الانفصاليين وعدد كبير من الشعب والرهبان في القطر المصري إلى وجهة نظره، وعندما رقد البابا تيموثاؤس الثالث* في ٧ فبراير عام ٥٣٥م، استطاع الموالون ليوليان أن يقيموا مرشحهم قيانوس (*Gaianus*) بطريركاً في ١٠ فبراير، غير أن الفريق الذي كان في جانب البطريرك ساويروس قام بسيامة ثيؤدوسيوس# خلفاً لتيموثاؤس الثالث. واستطاع قيانوس أن يشغل الكرسي حتى ٢٤ مايو إلى أن تم طرده بأوامر من الإمبراطور جوستينيان، وقُبض عليه وسط اضطراب من مؤيديه، وراح في هذه الفوضى - كما يذكر ميخائيل - ثلاثة آلاف نفس من المصريين. وفي أثناء تولي قيانوس لمقاليد الأمور كانت هناك قوة عسكرية إمبراطورية تقوم بحراسة البطريرك ثيؤدوسيوس، وبعد طرد قيانوس أُعيد البابا ثيؤدوسيوس إلى الكرسي مرة أخرى. ولم يمر شهر بعد ذلك حتى كان البابا ثيؤدوسيوس قد عقد مجمعاً أعلن فيه أن مجمع نيقية ومجمع أفسس وحروم البابا كيرلس الإثني عشر كانت بإلهام إلهي، وأن مرسوم الإتحاد 'الهينوتيكون' هو وثيقة تهدف إلى

---

[29] *Michael le Syrien, ibid.*, p. 485.

* البابا الثاني والثلاثون في عداد بطاركة الإسكندرية

البابا الثالث والثلاثون في عداد بطاركة الإسكندرية

استبعاد مجمع خلقيدونية وطومس ليو من الكنيسة.[٣٠] وقد أرسل المجمع خطاباً إلى البطريرك ساويروس معبِّراً عن اتفاقه معه، فرد البطريرك ساويروس في ٢٥ يوليو موافقاً على الموقف الذي تبناه المجمع ومؤيداً للبابا ثيؤدوسيوس في مساندته له ضد يوليان.

وكان الإمبراطور جوستينيان يأمل في أن يرد البابا ثيؤدوسيوس على حمايته له بقبوله لمجمع خلقيدونية، وعندما لم يتحقق هذا الأمر، طلب الإمبراطور من البابا ثيؤدوسيوس وأساقفته أن يسافروا إلى القسطنطينية، فذهبوا بالفعل في ديسمبر عام ٥٣٦م، ولكن في نفس الوقت قام البطريرك بوضع الأساس الذي يضمن الاستمرار القوي للتقليد غير الخلقيدوني في مصر من خلال رسامة الأساقفة وترتيب الكنيسة بشتى الطرق. وقضى البابا ثيؤدوسيوس في العاصمة حوالي سنة، وأدى رفضه التام لقبول مجمع خلقيدونية لأن يأمر جوستينيان أن يؤخذ البطريرك إلى ثراكي (*Thrace*) ويُسجن في حصن (*Derkos*). ولم يبقى البابا ثيؤدوسيوس هناك طويلاً حيث أحضرته الإمبراطورة مرة أخرى إلى العاصمة وعاش مع أعوانه تحت الحراسة في قصر هورميسداس (*Hormisdas*).

٤. فترة حكم الإمبراطور جوستينيان:

كان الإمبراطوز يوستين رجلاً مسناً وُلد في منتصف القرن الخامس وسط عائلة ريفية في ثراكي. ومن المحتمل أن يكون قد

---

30 Frend, *op. cit.*, p. 270.

يعلق فرند هنا بأن المجمع المكاني الذي عقده ثيؤدوسيوس لم يذكر مجمع أفسس الثاني مع مجمعي نيقية وأفسس الأول. ويمكن أن ينطبق نفس هذا التعليق على تقريباً كل قرار عقائدي أو عبارة وضعها الجانب غير الخلقيدوني. وكانت وجهة نظرهم هي أن مجمع عام ٤٤٩م لم يفعل غير أنه كرر نفس موقف مجمع ٤٣١م، ولهذا لا يتعين أن يتم ذكره بشكل خاص.

أتى إلى العاصمة وهو شاب صغير في أوائل العشرينات ليجرب حظه هناك،[٣١] وقد أهلته قوته البدنية ويقظته العقلية للدخول في سلك الجندية الذي اختاره لنفسه. وبعد استقراره في العاصمة أحضر من بلدته مجموعة من أقربائه كان من بينهم ابن أخته جوستينيان. وعلى الرغم من أن يوستين كان أمياً، إلاّ إنه قدم لأقربائه التسهيلات لينالوا قسطاً محترماً من التعليم، فاستفاد جوستينيان بالفعل من هذه المساعدة. وحينما كان يوستين جندياً اشترى امرأة اسمها لوبوسينا لتكون سريته، ثم تزوجها بعد ذلك ولكنهما لم يُرزقا بأولاد. ومنذ بداية تولي يوستين الحكم جعل ابن أخته جوستينيان قريباً من الإدارة وكان هو بالفعل العقل المدبر وراء سياسات خاله. وفي ربيع عام ٥٢٧م مرض يوستين فاختار ابن أخته ليعاونه في الحكم يوم ٤ أبريل من نفس العام، وبعد ذلك مات يوستين في شهر أغسطس فتم تنصيب جوستينيان إمبراطوراً منفرداً في الحكم.

(أ) سياسة جوستينيان الدينية:

كان جوستينيان رجلاً طموحاً وواثقاً من إلمامه بالتفاصيل النظرية، ولذلك بدأ فترة حكمه متبعاً نفس السياسة الدينية التي كان ينتهجها خاله والتي كانت في الحقيقة من تدبيره هو. ولكن الإمبراطور جوستينيان سرعان ما أدرك أن الخلاف بين المؤيدين والمعارضين لمجمع خلقيدونية يحتاج إلى إيجاد تسوية، وكانت خطته في ذلك هو أن يجعل الذين ينتقدون المجمع يقبلونه من خلال تفسير قرارات المجمع بالطريقة التي قد تهدئ شكوكهم.

---

31 See Robert Browning: *Justinian and Theodora, op. cit.*, pp. 38f

وكان هذا بالفعل أمراً دقيقاً للغاية، وبحسب كلمات دياكونوف (*Dyakonov*) - التي يذكرها فاسيليف (*Vasiliev*) - "كانت إدارة جوستينيان في سياسته الكنسية ذات وجهين (مثل الإله الروماني جانوس ذو الوجهين)، الوجه الأول متجه نحو الغرب يسأل الإرشاد من روما، بينما الوجه الآخر ينظر إلى الشرق يلتمس الحقيقة من الرهبان السريان والمصريين."[٣٢] ويعتبر هذا التعليق نوع من المبالغة، أما حقيقة الأمر فهي أن جوستينيان - الذي لم يكن مقتنعاً أن المنتقدين لمجمع خلقيدونية قد ضلوا عن الحق - حاول أن يحقق هدفاً مستحيلاً، فقد سعى من ناحية إلى إرضاء روما من أجل أن يحظى بتأييدها في خطته لإعادة إخضاع الغرب للإمبراطورية، ومن الناحية الأخرى حاول أن يوحِّد الفريقين المتنازعين داخل الكنيسة بدون أن يتخلى عن مجمع خلقيدونية. وبالطبع فشل جوستينيان في تحقيق مآربه، وقد صدق تعليق روميلي جنكينز (*Romily Jenkins*) بأن جوستينيان الذي استعاد إمبراطورية عالم البحر الأبيض المتوسط، والذي نظم الدستور المدني، والذي بنى كاتدرائية القديسة صوفيا، لم تكن لديه القدرة ليفرض على الناس الأفكار التي ينبغي أن يعتنقوها فيما يخص طبيعة التجسد الإلهي.[٣٣]

(ب) الحوار مع قادة الجانب غير الخلقيدوني:

ولكي ينفذ خطته في توحيد الفريقين المتنازعين في الكنيسة، أمر الإمبراطور جوستينيان أساقفة وقادة الجانب غير الخلقيدوني الذين كانوا إما منفيين أو متخفيين أن يأتوا إلى العاصمة لمناقشة

---

[32] *History of the Byzantine Empire, op. cit.*, p. 149.

[33] Romily Jenkins: *Byzantium: The Imperial Centuries* – A. D. 610 – 1071, Wiedenfeld and Nicolson, 1966, pp. 12-3.

الأمـر، معطيـاً إيـاهم الأمـان في المـرور والتحـرك. ولم تـصل إلينـا تفاصيل تلك المناقشات ما عدا إشارة واحدة إليها في خطاب، حيث ذُكر أن حوالي خمسمائة رجل من بينهم أساقفة وقادة من الرهبان قد ذهبوا إلى القسطنطينية. وكان جوستينيان قد أرسل دعوة خاصة إلى البطريـرك سـاويروس، ولكنـه رفـض وكتـب رسـالة إلى الإمبراطور يشرح له فيها أسباب عدم ذهابه إلى العاصمة.[٣٤]

وسلَّم القـادة غير الخلقيـدونيين إلى الإمبراطـور اعترافـاً بالإيمـان وقدَّموا فيـه عرضـاً عقائـدياً بمصطلحات واضحة تمامـاً، مظهـرين أسباب عدم قبولهم لمجمع خلقيدونية وطومس ليو.[٣٥] وتم عقد سلسلة مـن الاجتماعـات بـين ممـثلين عـن كـلا الجـانبين تحـت إشـراف جوستينيان، ولكنها لم تصل إلى أي اتفاق بين الطرفين، واضطر القـادة غـير الخلقيـدونيين إلى الانـسحاب مـرة أخـرى إلى أمـاكن متفرقة يمكنهم فيها أن يجدوا الأمان لحياتهم.

ومـن خـلال تعليـق فرنـد[٣٦] علـى الاجتمـاع الأول مـن تلـك الاجتماعات، يمكننا أن ندرك النقطة الحقيقية التي لم يتفق عليها الطرفان، حيث يشير فرند إلى خطاب[٣٧] أرسله إينوسنتيوس أسقف مارونيـا (*Innocentius of Maronia*) ـ وهـو واحـد مـن الأسـاقفة الخلقيدونيين المشاركين ـ إلى توماس القس الخلقيـدوني في كنيسة تـسالونيكي، ويقـول إينوسـنتيوس في هـذا الخطـاب: لقـد أعطـت

---

[٣٤] للإطلاع على رسالة ساويروس انظر (Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 123-31). وكان ويجرام (*Wigram*) قد ذكر أن البطريرك ساويروس 'قد تعلل بالمرض' (مرجع سابق صفحة ١١٤)، ولكن الرسالة في الواقع لا تؤيد هذا الرأي.

[٣٥] للإطلاع على ملخص لهذا الاعتراف انظر (Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 115-123).

[36] Frend, *op. cit.*, pp. 265f.

[٣٧] هذه هي المعلومات الوحيدة التي لدينا عن هذه الاجتماعات.

الجلسة الأولى من الاجتماعات - والتي عُقدت في مارس عام ٥٣٢م - كل الأفضلية للخلقيدونيين في التعامل مع جذور الخلاف. ويعلق فرند على ما ورد في ذلك الخطاب بأنه بعد أن قبل غير الخلقيدونيين أن أوطيخا كان هرطوقياً، صاروا مضطرين للاعتراف أن البابا ديسقوروس كان متفقاً معه (في الرأي) وأنه قد حرم فلافيان. فكيف يمكن عندئذ أن يكون البابا ديسقوروس أرثوذكسياً؟. وأمام حجة أن أوطيخا قد ندم على ما فعل، سأل الخلقيدونيون "فلماذا إذن تعتبروه هرطوقياً؟"، ومن هنا أصبح غير الخلقيدونيين في النهاية مضطرين للإقرار أن البابا ديسقوروس كان غير واعٍ للأمر، وأن إدانته لفلافيان كانت غير عادلة، وبالتالي يكون الاستدعاء لعقد مجمع جديد في خلقيدونية له ما يبرره. وكان ويجرام (*Wigram*)[٣٨] هو الذي ذكر أمر هذا الجدال. وكما رأينا،[٣٩] لم يكن أساس الشقاق الذي حدث بسبب خلقيدونية هو بالأمر الهين، ومن الجدير بالذكر أن البطريرك ساويروس رفض الادعاء أن غير الخلقيدونيين قد قاموا بمثل هذا الإقرار المزعوم (حول البابا ديسقوروس) الذي يذكره فرند، مما يدل على أن المصدر الذي اعتمد عليه فرند في تسجيل تعليقه لا يمكن أن يقبله غير الخلقيدونيين كمصدر صحيح على الإطلاق. والحقيقة أن كل دفاع عن مجمع خلقيدونية يمكن أن يكون موضع شك بسبب الوثائق ذاتها التي يستخدمها العلماء الخلقيدونيون في إثبات دفاعهم. وفي الواقع أن مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م مع تبرئته لأوطيخا - وفي

---

[38] Wigram, *op. cit.*, p. 114.

[٣٩] لقد تمت مناقشة كيفية نشوء النزاع في الفصل الأول. وبناء عليه لا يمكن الأخذ بتعليق فرند مأخذ الجد.

إطار السياق التاريخي لهذا المجمع ـ كان له ما يبرره بالفعل، وأي دفاع عن مجمع خلقيدونية لا يعطي اهتماماً لهذه الحقيقة لا يستحق أي نوليه أي اعتبار جاد.

(ج) البطريرك ساويروس في القسطنطينية:

ورغم فشل المناقشات عام ٥٣٢م، استمر الإمبراطور جوستينيان في الضغط على البطريرك ساويروس ليزور العاصمة من أجل المشورة. وفي النهاية أذعن البطريرك ساويروس لرأيه، وعندما وصل إلى القسطنطينية قُوبل بمنتهى الاحترام والإجلال من الإمبراطور والإمبراطورة. ومن الجدير بالذكر أن دعوة جوستينيان للرجال غير الخلقيدونيين (للمناقشة) كانت بتأثير من زوجته ثيؤدورا (*Theodora*) التي كانت تساندهم.

وكانت ثيؤدورا بحق شخصية غير عادية. ويمكننا أن نعرف وصفاً لحياتها الأولى وكذلك أنشطتها الأخيرة من خلال كتابات بروكوبيوس (*Procopius*) أسقف قيصرية وهو كاتب معاصر لتلك الفترة كان يجد سعادة كبيرة في ذم عائلة جوستينيان. وقد قام روبرت براونينج (*Robert Browning*)[٤٠] في الآونة الأخيرة بتجميع سيرة ثيؤدورا (وجوستينيان) من كتابات بروكوبيوس. ولكن بصرف النظر عن الحقيقة وراء قصة بروكوبيوس، فإننا لدينا دليل بأن ثيؤدورا كان لها حفيد من ابنتها يُدعى أثناسيوس، وقد صار راهباً فيما بعد وحاول الوصول إلى الكرسي السكندري خلفاً لثيؤدوسيوس ولكنه فشل في ذلك.[٤١] وعلى الرغم من أن التاريخ يسجل أن جوستينيان حاول مرة أن يجعل البابا ثيؤدوسيوس يرسم

[40] Robert Browning: *Justinian and Theodora, op. cit.*

[41] *Michael le Syrien, op. cit.*, p. 314.

حفيد ثيؤدورا قساً ولم ينجح، فإن القرابة الجسدية بينهما لم يأتِ ذكرها أبداً، وهذا يدل على أن ثيؤدورا كانت مرتبطة برجل ـ سواء بزواج أو بطريقة أخرى ـ قبل زواجها من الإمبراطور. ونجد في مصادر العصور الوسطى المصرية والسريانية مزاعم بأن ثيؤدورا قد وُلدت في مصر وترعرعت في سوريا،[٤٢] ولكن ما يهمنا هنا هو حقيقة أن ثيؤدورا كانت تؤيد الحركة غير الخلقيدونية بشدة وكانت تشجع أهدافها دون أي تحفظ.

وكان إبيفانيوس أسقف القسطنطينية ـ الذي جاء بعد يوحنا ـ قد مات في يونيو عام ٥٣٥م، وخَلَفَه على كرسي القسطنطينية أنثيموس (*Anthimus*) الذي كان أسقفاً على تريبيزوند (*Trebizond*). وكان أنثيموس ـ كما يذكر فرند[٤٣] ـ عضواً في الوفد الخلقيدوني الذي اشترك في اجتماعات عام ٥٣٢م، وكان متعاطفاً مع الموقف غير الخلقيدوني، وقد التقى مع البطريرك ساويروس عن طريق الإمبراطورة، وأصبح الأثنان صديقين مرتبطين ببعضهما البعض في الإيمان، وكونا مع البابا ثيؤدوسيوس (بطريرك الإسكندرية) ثالوثاً معارضاً لمجمع خلقيدونية. وكانت هذه بحق فترة انتصار (قصيرة) للجانب غير الخلقيدوني، وبحسب كلمات ماسبيرو (*Maspero*) التي أوردها فاسيليف "كانت عاصمة الإمبراطورية في بداية عام ٥٣٥م، تتخذ بصورة ما نفس الشكل الذي كان لها في فترة حكم الإمبراطور أناستاسيوس".[٤٤]

---

[42] *Michael le Syrien, ibid*., p. 277; Gregorii Barhebreii, *Chronicon Syriacum* (Syriac) Paris, 1890, p. 78; C. S. C. O., vol. 81, p. 192; *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, II, P.O., Tome 1, Fascicule 4, p. 459.

[43] Frend, *op. cit*., p. 271.

[44] Vasiliev: *History of the Byzantine Empire, op. cit*., p. 151.

(د) رد فعل الجانب الخلقيدوني:

لم يكن من الممكن أن يدوم انتصار الجانب غير الخلقيدوني طويلاً، فقد أدت إقامة البطريرك ساويروس في العاصمة لمدة ثمانية عشر شهراً متمتعاً بضيافة الزوجين الإمبراطوريين وبرفقة البطريرك القسطنطيني إلى إثارة حفيظة القادة الخلقيدونيين في الشرق، فأرسل رهبان فلسطين ومنطقة (سوريا ٢) ممثلين عنهم إلى القسطنطينية، كما أن إفرايم أسقف أنطاكيا الذي جلس على الكرسي بعد إزاحة ساويروس عام ٥١٨م، استخدم هو الآخر رجلاً يُدعى سرجيوس، وهو طبيب يتمتع باللباقة والدبلوماسية، ليسافر إلى روما ويخبر البابا أجابيتوس (*Agapetus*) بالموقف في القسطنطينية.

وتزامنت مهمة سرجيوس مع تطور آخر في الغرب، حيث إن الملك الجرماني ثيؤداد (*Theodahad*) الذي كان قد اعترف - ولو اسمياً - بجوستينيان كحاكم أعلى فوقه، كان قلقاً بشأن العمليات العسكرية لبليساريوس (*Belisarius*) في الغرب. وحيث إن روما كانت تحت سلطته السياسية، استطاع ثيؤداد أن يرغم البابا أجابيتوس أن يذهب إلى القسطنطينية كممثل عنه ليطلب من جوستينيان أن يوقف حملات بليساريوس في صقلية ودالماتيا. وذهب أجابيتوس إلى القسطنطينية في أوائل مارس عام ٥٣٦م، واستقبله جوستينيان بموكب واحتفال عظيم، وأحدثت مجرد رؤية جوستينيان للبابا تغيير إعجازي في توجهه.

وبمجرد أن استعاد البابا أجابيتوس سيطرته على الإمبراطور - كما يذكر زكريا - حتى قام البابا باتهام البطريرك أنثيموس بأنه

'زاني'[٤٥] والبطريرك ساويروس بأنه 'أوطيخي'، أما الإمبراطور جوستينيان فقد توقف من جانبه عن فعل أي شيء لغير الخلقيدونيين. وأمام هذا التغير، قام أنثيموس بإعادة الطيلسان البطريركي الخاص به إلى الإمبراطور وانسحب من الكرسي. كما عاد البطريرك ساويروس مرة أخرى إلى مكان اعتزاله في مصر، وقبل أن يترك العاصمة كتب البطريرك ساويروس[٤٦] إلى رجال الكنيسة والرهبان في الشرق وأبلغهم برحيله. وكتب فاسيليف عن ذلك يقول: "من المحتمل جداً أن يكون أحد أسباب التقدير الذي أعطاه الإمبراطور جوستينيان للبابا (أجابيتوس) أن الحرب القوطية الشرقية كانت قد بدأت في إيطاليا في ذلك الوقت، وكان جوستينيان يحتاج إلى تأييد الغرب".[٤٧]

(هـ) الجانبان ينفصلان:

وقام البابا أجابيتوس بنفسه بسيامة ميناس (*Menas*) بطريركاً على القسطنطينية بدلاً من أنثيموس في ١٣ مارس عام ٥٣٦م، وقبل البطريرك الجديد مجمع خلقيدونية وعادت القسطنطينية من جديد مركزاً للخلقيدونية المسيحية في الشرق، وفي وسط هذه الإنجازات المتألقة مات أجابيتوس فجأة في يوم ٢٢ أبريل. وفي أثناء شهري مايو ويونيو من نفس العام عقد مجمع القسطنطينية المكاني سلسلة من الاجتماعات حضرها خمسة من مندوبي روما وخمسة وأربعين أسقفاً من الشرق، وأصدر المجمع قراراً بحرم أنثيموس كهرطوقي وتجديد

---

[٤٥] كان هذا الإتهام يشير إلى إنتقاله من تريبيزوند (*Trebizond*) إلى كرسي القسطنطينية. وكان القانون الخامس عشر من قوانين مجمع نيقية يمنع إنتقال أسقف أو قس أو شماس من مدينة (أي المدينة التي رُسم عليها) إلى أخرى.

[٤٦] معظم هذا الخطاب محفوظ في (Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 139-140).

[47] *History of the Byzantine Empire, op. cit.*, p. 151.

إدانة وحرم البطريرك ساويروس. وقام الإمبراطور جوستينيان بالتصديق على قرار المجمع وأصدر مرسوماً يوم ٦ أغسطس يعلن فيه تجريم الاعتراف بالموقف غير الخلقيدوني في الإمبراطورية، كما أمر بإحراق كتابات البطريرك ساويروس. وعقد إفرايم أسقف أنطاكيا أيضاً مجمعاً من مئة واثنين وثلاثين أسقفاً، وأكد هذا المجمع على قبوله لخلقيدونية وإدانة البطريرك ساويروس وأتباعه.[48]

ولم يحل مرسوم جوستينيان المشكلة الدينية في الإمبراطورية، وإنما كل ما فعله هو الإعلان أن الخلقيدونية وحدها هي التي تمثل ديانة الدولة، بالضبط على نفس النحو الذي فعله 'مرسوم الاتساق' (*Act of Uniformity*) عام ١٦٦٢م مع المسيحية في إنجلترا. وكان مرسوم جوستينيان بالفعل مؤذياً للكيان غير الخلقيدوني من ثلاثة أوجه على الأقل؛ أولاً: صارت الكنائس والمؤسسات الدينية الأخرى في الإمبراطورية بحكم القانون ملكاً للكيان الخلقيدوني، ثانياً: كان على الأساقفة وقادة الكنيسة من المعارضين لخلقيدونية أن يقضوا حياتهم في النفي أو في التخفي، كما مُنعت كذلك الرسامات الجديدة، ثالثاً: حُرم العلمانيون (غير الخلقيدونيين) من فرص الحصول على المناصب الرفيعة في الدولة.

وبالرغم من كل هذه الصعوبات تمسك الناس بموقفهم الديني غير الخلقيدوني بثبات في كل من مصر وسوريا وبقية الشرق. وحيث إن الكنائس والمؤسسات الأخرى في المدن صارت متاحة لكنيسة الدولة (الخلقيدونية)، أصبح لزاماً على غير الخلقيدونيين أن يبنوا الكنائس والأديرة خارج المدن. وعلى سبيل المثال أصبح على كنيسة مصر أن تتخلى عن الإسكندرية وتنقل مركزها الكنسي إلى

---

[48] Zacharia, *op. cit.*, II, p. 190.

الدخيلة (*Enaton*) حيث بنت هناك تجمعات رهبانية،[٤٩] بلغت ستمائة تجمع. وكذلك الحال مع البطاركة السريان الذين أتوا بعد البطريرك ساويروس، فقد اتخذوا مكان إقامتهم في مناطق مثل حاران (*Haran*) والرقة (*Callinicus*) والرها (*Edessa*) وماردين (*Mardin*) في شمال سوريا.[٥٠] وفي الحقيقة يذكر ميخائيل السرياني أن المرة الأولى التي تطأ فيها قدم بطريرك أنطاكي غير خلقيدوني مدينة أنطاكيا، بعد أن تركها البطريرك ساويروس عام ٥١٨م، كانت في عام ٧٢١م عندما زارها البطريرك إلياس ليكرس كنيسة تم بناؤها في المدينة.[٥١]

(و) تنظيم الكيان غير الخلقيدوني:

ولم يتخلى الأساقفة المعارضون لمجمع خلقيدونية - والذين أُجبروا على ترك كراسيهم منذ عصر يوستين الأول - عن وضعهم الكنسي القيادي، بل على العكس تبنوا أسلوباً مختلفاً كان من وجهة نظرهم هو الأكثر تواصلاً (مع رعيتهم) من أجل وفائهم بمسئولياتهم الروحية. وفي نفس الوقت كان الناس في سوريا وفي مختلف الأنحاء يحاولون الضغط على الحكام من أجل رجال الكنيسة، وتمت تلبية هذه الطلبات بصورة جزئية، وقد لعب يوحنا أسقف تللا (*Tella*) في شمال سوريا دوراً مؤثراً في هذا الأمر، ولكنه قُبض عليه ومات في سجنه عام ٥٣٨م. وكما ذكرنا سابقاً، ظل البطريرك ساويروس الأنطاكي على اتصال مع الشعب والتجمعات التي تحت مسئوليته

---

[49] See P.O., Tome 1, Fascicule 4, *op. cit.*, p. 472.
يقول المؤلف أن جميع الأديرة كانت كاملة العدد، وأنه كان يوجد إثنتان وثلاثون مزرعة مزدهرة يقتاتون عليها.

[50] *Michael le Syrien, op. cit.*, p. 556.

[٥١] المرجع السابق صفحة ٤٥٦.

الروحية حتى بعد ابتعاده عام ٥١٨م، وقد قبل من حيث المبدأ أن يكون هناك تسلسل رئاسي (*hierarchy*) منفصل للكيان غير الخلقيدوني، رغم إنه حاول أن يسير بحذر في هذه الخطة لكي يتجنب الصدام المباشر مع القسطنطينية. وقد يكون هذا هو أحد الأسباب التي كانت وراء عدم رغبة البطريرك ساويروس في تلبية دعوة جوستينيان لمفاوضات الوحدة عام ٥٣٢م، وفي النهاية عندما قبل الذهاب قيل أنه خضع للضغوط من رفقائه، وأنه قال لهم أنه لا يتوقع أي شيء طيب من هذه الرحلة.[٥٢]

وعلى أية حال، لم يترك البطريرك ساويروس شعبه يعيش بدون اهتمام رعوي وعناية مسيحية. وفي عام ٥٣٦م عندما رحل هو وأنثيموس عن العاصمة، تبادلا الرسائل[٥٣] التي اتفقا فيها على تبني موقف واحد ضد خلقيدونية، وكانا كلاهما على اتصال مع ثيؤدوسيوس بابا الإسكندرية الذي كان في القسطنطينية منذ عام ٥٣٧م، وفي الحقيقة أنه أقام في العاصمة لمدة ثلاثة عقود بعد ذلك كقائد للحركة غير الخلقيدونية. وفي مواجهة محاولة الإمبراطور جوستينيان لفرض منشوره، كان على البطريرك ساويروس والبابا ثيؤدوسيوس على وجه الخصوص أن يفكرا ملياً في طرق ووسائل لتثبيت تسلسل رئاسي (غير خلقيدوني) موازٍ للتسلسل الخلقيدوني الرسمي للدولة. ورقد البطريرك ساويروس الأنطاكي في ٨ فبراير عام ٥٣٨م،[٥٤] وتمت رسامة سرجيوس خلفاً له في عام ٥٤٤م، وكان

---

٥٢ هذا القول نقلاً عن يوحنا الأسيوي. انظر (C.S.C.O. vol. 104, p. 405)

٥٣ هذه الخطابات محفوظة في: (Zacharia, II, *op. cit.*).

٥٤ لقد إتفقت المصادر على أن يوم الثامن من فبراير كان هو يوم نياحة البطريرك ساويروس، ولكنها اختلفت في تحديد العام، فالبعض ذكر أنه عام ٥٣٧م والبعض عام ٥٣٨م والآخر عام ٥٣٩م.

من بين الأساقفة الذين اشتركوا في الرسامة يعقوب الملقب بالبرادعي (أي الذي يلبس ثوب من برادع الخيل). وكان سرجيوس راهباً من مدينة تللا (*Tella*) وهو صديق ليعقوب البرادعي الذي كان هو الآخر من نفس المدينة، ومثل الكثيرين في تلك الأيام نقلا محل إقامتهما إلى القسطنطينية.

وكان يعقوب البرادعي (*Baradaeus*) بالفعل شخصاً في غاية الأهمية، ففي الوقت الذي كان فيه الكيان غير الخلقيدوني على وشك أن يصير محروماً تماماً من الرتبة الأسقفية بسبب موت أو نفي أساقفته، تمت رسامة يعقوب أسقفاً في عام ٥٤٢م. ومنذ ذلك الحين أخذ يعقوب دور الرجل الكنسي الجوال، وواجه بشجاعة كل المخاطر وتحمل الكثير على الدوام في سبيل خدمة الجزء الذي ينتمي إليه من الكنيسة في مواجهة الإمبراطورية الرومانية العتية. ويعقوب البرادعي هو ابنٌ لقس سرياني يُدعى ثيؤفيلس بار مانو، وقد وُلد حوالي عام ٥٠٠م في مدينة تللا التي تبعد خمسة وخمسين ميلاً إلى الشرق من الرها، وفي فترة مبكرة من حياته دخل حياة الرهبنة حيث تعلم اللغة السريانية واللغة اليونانية ودرس الكتابات المتوفرة لديه بهذه اللغات، وشيئاً فشيئاً صار يعقوب مستغرقاً في حياة الزهد، حتى أنه عندما ورث أملاك والديه قام بتحرير عبيده ووزع عليهم ممتلكاته. وفي عام ٥٢٨م انتقل إلى القسطنطينية على أمل أن يعرض قضية الكيان غير الخلقيدوني على الإمبراطورة ثيؤدورا، وعاش هناك سنوات عدة. وعندما رأى يعقوب الحالة الرثة التي صار عليها الجزء الذي ينتمي إليه من الكنيسة، قدم نفسه للرسامة كأسقف للرها في نفس الوقت مع ثيؤدور الذي رُسم على المسيحيين الذين من سلالات عربية.

وتمت رسامة يعقوب وثيؤدو بواسطة البابا ثيؤدوسيوس بطريرك الإسكندرية تحت رعاية الإمبراطورة ثيؤدورا، وبطلب من الحارث بن جبدة حاكم المسيحيين العرب. وكانت المنطقة التي تقع على الحدود بين الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسية تقطنها القبائل العربية، وكانت كلتا الإمبراطوريتين تسعيان لنوال مساعدة هذه القبائل القوية في منازعتها مع الأخرى. وفي القرن السادس اتحدت هذه القبائل فيما بينها وكونت تجمعين: اللخميين في الشمال والشرق واتخذوا الحيرة مركزاً لهم، والغساسنة في الجنوب والغرب. وكان الحارث بن جبدة هو قائد الغساسنة في ذلك الوقت، وهو مسيحي يتبع الجانب غير الخلقيدوني، وقد حاول إفرايم أسقف أنطاكيا أن يغير توجهه الديني إلى الجانب الخلقيدوني ولكن دون جدوى. ومع ذلك تم التخلص من ابن الحارث وخليفته 'المنذر' مع كل عائلته ودُمرت مملكتهم المسيحية تماماً بواسطة الأعمال الغادرة لخلفاء جوستينيان. ولكن في عام ٥٤١م، كان الحارث لا يزال في السلطة وقد طلب من الإمبراطورة ثيؤدورا إقامة أساقفة من أجل تنظيم الكنيسة في الشرق، وكان هذا هو السبب وراء رسامة كل من يعقوب وثيؤدور، وقد أُعطي للأول بالتحديد سلطة شاملة.

وبدأ يعقوب نشاطه في طريق وعر للغاية، وكان يتنقل على الدوام من مكان إلى مكان في أنحاء سوريا، وما بين النهرين (*Mesopotamia*) ومصر وفلسطين ومختلف الأماكن في الشرق. وحيثما ذهب كان يعقوب يثبت المؤمنين ويرسم رجالاً للكنيسة ويساعد في إقامة أساقفة وفي بعض الأوقات بدون حتى اختبار دقيق لملاءمة الشخص المتقدم لتلك الخدمة الكنسية، وكان يعقوب في تجواله يحاول أن يظل متخفياً عن الأعين من خلال ارتدائه ثوب

مصنوع من برادع الخيل، ومن هنا سُمي بالبرادعي. وقد دامت أسقفيته لأكثر من خمسة وثلاثين عاماً، كرس نفسه خلالها - وبدون أدنى انحراف عن الهدف - لخدمة الكيان غير الخلقيدوني المضطهَد. وفي وسط المخاطر العظمى وإحساس الحرمان المر، استطاع يعقوب أن يرتب خلفاً للبطريرك ساويروس على كرسي أنطاكيا القديم،[٥٥] كما قام برسامة أساقفة ورجالاً كنسيين وصل عددهم لحوالي مئة ألف شخص،[٥٦] وأسس كنائس في أجزاء عديدة من الشرق. وهكذا وبرغم الاضطهاد والمعوقات المختلفة، استطاع الكيان غير الخلقيدوني أن يصمد في المجتمعات الكنسية القوية في مصر وسوريا وما بين النهرين ومختلف المناطق في الشرق. ولم يكن من السهل على الجانب الخلقيدوني أن يتغاضى عن مثل هذا النمو، وكتعبير عن عدم الرضا أطلق الخلقيدونيون أسم 'اليعاقبة' (*Jacobite*) للإشارة إلى غير الخلقيدونيين.[٥٧]

(ز) جهود جوستينيان الأخيرة:

أصبحت الكنيسة في القسم الشرقي من الإمبراطورية الرومانية منذ عام ٥٣٦م منقسمة إلى كيانين متمايزين، كل منهما يعتبر نفسه أنه هو فقط الكنيسة وينظر للآخر كهرطوقي. ومع ذلك كان

---

[٥٥] لقد اشترك يعقوب في سيامة بطريركين لأنطاكيا وهما بالتحديد سرجيوس وبولس الأسود.

[٥٦] حول هذا العدد انظر: (*Michael le Syrien, op. cit.*, p. 365)، ويذكر المؤلف أن هذا العدد قد وُجد في أوراق يعقوب.

[٥٧] لم تكن كلمة 'اليعاقبة' (*Jacobite*) في الأصل، وصف معيب استخدمه الخلقيدونيون ضد غير الخلقيدونيين، ولكنها كانت اسم استخدمه الفريق المعارض ليعقوب في الكنيسة السريانية للحط من قدر الجماعة المؤيدة له. فكما سنرى فيما بعد (صفحة ٢٩٥ ما يليها) نشأ في سبعينات القرن السادس صراع بين يعقوب والبطريرك بولس الأسود، نتج عنه إنقسام الشعب إلى معسكرين. وفي هذا السياق تم صياغة اسم 'اليعاقبة' واستخدامه. (*Michael le Syrien*, p. 357).

الكيان الخلقيدوني بالتحديد يتمتع بموقع أفضل بسبب ما يحظى به من مساندة الدولة، وقد استغل قادته ذلك ليستمروا في حملتهم القوية ضد معارضيهم[٥٨] حتى أن جوستينيان استطاع أن يكتب إلى مجمع القسطنطينية عام ٥٥٣م ويقول:[٥٩] "والآن عندما رفعتنا نعمة الله إلى العرش، اعتبرنا أن عملنا الرئيس هو أن نوحد الكنائس مرة أخرى، وأن نجعل مجمع خلقيدونية مع الثلاثة مجامع السابقة تحظى بالقبول العام. وبالفعل كسبنا الكثيرين ممن كانوا يعارضون ذلك المجمع سابقاً؛ أما الذين أصروا على موقفهم فقد قمنا بنفيهم، وهكذا استعدنا وحدة الكنيسة ثانية". وكانت هذه العبارة تمثل أحلام جوستينيان أكثر من كونها تعبر عن حقيقة تاريخية.

وفي يونيو عام ٥٤٨م ماتت الإمبراطورة ثيؤدورا من سرطان في الحلق. ويذكر هارولد لامب (*Harold Lamb*) أنه عندما كان جسدها موضوعاً بين الشموع في صحن كنيسة الرسل، ظهر هناك البطريرك العجوز أنثيموس الذي كان يعتقد الكثيرون أنه مات منذ أكثر من اثنتي عشر سنة.[٦٠] وبالرغم من أن أنثيموس انسحب من الكرسي في مارس ٥٣٦م، كما أن جوستينيان كان قد أمر بطرده من المدينة، إلاّ إنه عاش في أحد الأماكن بالعاصمة تحت حماية الإمبراطورة مع ثيؤدوسيوس بطريرك الإسكندرية والقادة غير الخلقيدونيين الآخرين.[٦١]

---

٥٨ لقد أطلق العنان للإضطهاد غير الآدمي على الأساقفة ورجال الإكليروس والرهبان والراهبات غير الخلقيدونيين وعلى الشعب عموماً من قبل القيادات الكنسية الخلقيدونية أمثال إفرايم الأنطاكي، وبولس الرهاوي، وأبراهام باركيلي أسقف أميدا. وقد قام المؤرخون السريان بوصف هذه الإضطهادات بكلمات مؤثرة للغاية.

59 *N. & P. N. F.*, sec ser., vol. XIV, p. 302.

60 Harold Lamb: *Constantinople: Birth of an Empire*, Robert Hale, 1957, p. 275.

61 C. S. C. O., vol. 104, op. cit., pp. 409f.

ويسجل ميخائيل السرياني[62] أنه بعد موت الإمبراطورة أقنع القادة الخلقيدونيين جوستينيان أن يعقد اجتماعاً آخراً من أجل الوحدة، على أمل أنه من الممكن بدون رعاية الإمبراطورة أن يعلن غير الخلقيدونيين إذعانهم. واستجاب جوستينيان لطلبهم، وأحضر بالفعل إلى العاصمة أربعمائة رجل مكثوا هناك ما يقرب من العام يناقشون الأمر مع المعينين من قبل الإمبراطور. ولم تؤتِ تلك الجهود بأي ثمار وعاد الرجال إلى بلادهم، لكن الجدير بالذكر أن ذلك الموقف قد اثبت أن اعتراض غير الخلقيدونيين على مجمع خلقيدونية لم يكن معتمداً على مساعدة أي سلطة أرضية.

واستخدم الإمبراطور جوستينيان، في دعوة القادة غير الخلقيدونيين لمناقشات الوحدة، أشخاصاً يكونون محل ثقته ومحل ثقة الرجال المدعوين. وكان يوحنا أسقف أفسس من بين هؤلاء الأشخاص، وهو رجل سرياني من أنودا (*Anuda*) وُلد في أوائل القرن السادس ونال تعليمه في الشرق، وبعد أن عاش في فلسطين فترة من الزمن أستقر في القسطنطينية، وقام يعقوب البرادعي برسامته أسقفاً على أفسس في عام ٥٥٨م. وكان يوحنا غير خلقيدوني بحسب المعتقد وبحسب المنطقة التي ينتمي إليها، وقد خدم قضية كنيسته بطرق مختلفة في العاصمة أثناء فترة حكم جوستينيان واثنين من خلفائه حتى مات في حوالي عام ٥٨٦م. وهناك اثنان من كتابات يوحنا التاريخية يعتبران من المصادر النفيسة لدراسة الكنيسة الشرقية في القرن السادس، أولهما كتاب عن تاريخ الكنيسة في ثلاثة أجزاء، لم يصل إلينا منها إلاّ الجزء الثالث

---

62 *Michael le Syrien, op. cit.*, pp. 312-13.

فقط وبعض بقايا من الجزء الثاني،[٦٣] أما الكتاب الثاني فهو 'حياة القديسين الشرقيين' وهذا الكتاب متاح لدينا.[٦٤] وكان يوحنا يحظى بقدر كبير من التقدير لدى جوستينيان، وقد أشركه في إنجاز عدد من المهام الدقيقة من بينها التبشير بالإنجيل بين الوثنيين في آسيا الصغرى، واستطاع يوحنا أن يجذب سبعين ألف نفس للإيمان المسيحي من خلال برنامج للخدمة بدأه عام ٥٤٢م. ومن المسجل أن يوحنا قام بهذا المشروع بناءً على طلب من جوستينيان الذي تحمل كل النفقات المطلوبة له، وأنه كان من سعة الأفق والمرونة حتى أنه سمح للداخلين في الإيمان أن ينضموا للكيان الخلقيدوني.[٦٥]

(ح) مجمع القسطنطينية عام ٥٥٣م:

على الرغم من خطة جوستينيان لمساندة مجمع خلقيدونية، إلاّ أن كثرة مناقشاته مع القادة غير الخلقيدونيين أقنعته بأن اعتراضهم على مجمع عام ٤٥١م لا يمكن أن يكون كله بدون أساس، ولا يمكن أن يتم تجاهل هذا الاعتراض تماماً. ومن هنا سعى جوستينيان أن يجعل مجمع خلقيدونية وصيغته العقائدية متسقاً مع الفكر اللاهوتي للتقليد السكندري. وكان هذا هو هدفه من وراء الدعوة لعقد مجمع القسطنطينية عام ٥٥٣م. ويعتبر هذا المجمع هو المجمع المسكوني الخامس عند الخلقيدونيين.

---

[٦٣] لقد كتب يوحنا بالسرياني، والجزء الثالث من كتابه عن تارخ الكنيسة يمثل المجلد رقم ١٠٥ في (C. S. C. O., 1935)، أما بقايا (أو شذرات) الجزء الثاني فهي ملحق المجلد رقم ١٠٤ صفحة ٤٠٣ - ٤١٥.

[٦٤] للإطلاع على كتاب 'حياة القديسين الشرقيين' انظر: (P. O. vol. 17-19)

[65] *Michael le Syrien, op. cit.*, pp. 287-88.

وحيث إن تاريخ مجمع عام ٥٥٣م يقع خارج مجال دراستنا الحالية، فسنكتفي هنا بالنظر باختصار للموقف اللاهوتي الذي تبناه المجمع ونرى كيف كانت المشكلة التي نتجت عن خلقيدونية معقدة للغاية. وكانت هناك ثلاثة قرارات لمجمع عام ٥٥٣م تستدعي الملاحظة: (١) إعلان مجمع خلقيدونية المجمع المسكوني الرابع؛ (٢) إدانة 'الفصول الثلاثة'؛ (٣) قبول الحروم الأثني عشر. وبالنسبة للقرار الأول، ذكر جوستينيان في خطابه الموجه إلى المجمع: "نحن نتمسك بشدة بقوانين المجامع الأربعة"،[٦٦] كما أن المجمع في عبارته ضد 'الفصول الثلاثة' عبَّر عن "قبوله للأمور ... التي حددها الستمائة والثلاثون المجتمعون في خلقيدونية، للإيمان الواحد ذاته"،[٦٧] وبهذه الطريقة تم التصديق على مجمع خلقيدونية بواسطة مجمع عام ٥٥٣م.

ويستحق القرار الثاني انتباهاً خاصاً، حيث كانت 'الفصول الثلاثة' تشير إلى إدانة ثيؤدور أسقف موبسوستا[٦٨] كهرطوقي، وكتابات معينة لثيؤدوريت أسقف قورش وإيباس أسقف الرها باعتبارها تخالف إيمان الكنيسة. وهذا يعني أنه من هؤلاء الرجال الثلاثة تم وصف ثيؤدور أنه هرطوقي خطر، على الرغم من أنه في خلقيدونية لم يُذكر حتى اسم ثيؤدور بصورة جادة، مثلما حدث مع كل من ثيؤدوريت وإيباس. ووجد مجمع عام ٥٥٣م عيباً في ثيؤدوريت بسبب ما "كتبه بدون تقوى ضد الإيمان القويم، وضد حروم ق. كيرلس الإثني عشر، وضد مجمع أفسس الأول" وأيضاً بسبب "بعض

---

[٦٦] للإطلاع على ملخص للخطاب انظر: (N. & P.N.F., sec. ser., *op. cit.*, pp. 302-3)

[٦٧] للإطلاع على العبارة انظر: (المرجع السابق صفحة ٣٠٦-١١).

[٦٨] كان ثيئودور بحق واحداً من أبرز مفسري الكتاب المقدس ولاهوتيي المدرسة الأنطاكية. انظر صفحة ٥٣٣ وما يليها.

الأشياء التي كتبها في الدفاع عن ثيؤدور ونسطور عديمي التقوى".[٦٩]
ومن الواجب أن نتذكر أن كل كتابات ثيؤدوريت، كانت قد نُشرت قبل أن ينعقد مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م، وأنه على أساس هذه الكتابات نفسها تمت إدانته في مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م. ومع ذلك فبالرغم من تلك الإدانة وبالرغم من تلك الكتابات، قام ليو بابا روما - كما رأينا - بإعادته إلى الأسقفية،[٧٠] كما سعت السلطة الإمبراطورية لتجعله يشترك في مجمع عام ٤٥١م[٧١] - وذلك بدون ذكر لأي كلمة عن هذه الكتابات أو عن دفاعه عن الرجل (ثيؤدور) الذي وصفه مجمع عام ٥٥٣م بأنه 'ثيؤدور أكثر الجميع في عدم التقوى' - وكان ذلك على أساس مجرد حرمان فاتر وغير مرغوب فيه نطق به ثيؤدوريت ضد نسطور. فإذا كان ثيؤدوريت يستحق بالحقيقة ذلك الوصف الذي وصفه به مجمع عام ٥٥٣م، فيكون من الغريب فعلاً أن يتجرأ ذلك المجمع (أي مجمع القسطنطينية عام ٥٥٣م) ليدافع في نفس اللحظة عن مجمع خلقيدونية الذي بعد فحص كل هذه التهم ضد ثيؤدوريت حكم بتبرئته.

وهذه النقطة تبدو أكثر قوة عند الرجوع إلى معالجة المجمع لموضوع إيباس، فقد حكم مجمع عام ٥٥٣م بأن "الخطاب الذي قيل أن إيباس قد أرسله إلى ماريس الفارسي" يحتوي بالفعل على "تجاديف الهرطوقيين ثيؤدور ونسطور" الذي يدافع عنهما إيباس ويدعوهما من علماء اللاهوت، بينما يشير إلى الآباء القديسين بأنهم

---

[69] See N. & P.N.F., sec. ser., *op. cit.*, pp. 306.

[٧٠] انظر صفحة ١٦٤.

[٧١] انظر صفحة ١٦٤.

هراطقة.[٧٢] وخطاب إيباس هذا كان قد كُتب هو الآخر قبل انعقاد مجمع خلقيدونية بفترة طويلة، كما أن إيباس كان قد أُدين بسبب هذا الخطاب وبسبب تهم أخرى في مجمع عام ٤٤٩م. وحينما قُدمت كل هذه الأدلة إلى مجمع خلقيدونية وتم فحصها، أعطى مندوبو روما حكمهم بأن تلك الأدلة لا تبرر إدانة الرجل وحرمه، وأن إيباس - برغم ذلك الخطاب - كان أرثوذكسياً.[٧٣] وزعم مجمع عام ٥٥٣م أن خطاب إيباس لم يُقبل من مجمع خلقيدونية بحجة أن تلك الوثيقة تتسم بمنتهى عدم التقوى بحيث إنه من غير الممكن أن يكون 'المجمع المقدس' قد قبلها. وتعتبر هذه الحجة غريبة بالفعل، كما أن دفاع مجمع عام ٥٥٣م عن مجمع خلقيدونية من خلال إدانته 'للثلاثة فصول' هو بمثابة محاولة لتصحيح خلل خطير رآه جوستينيان ومن معه في المجمع السابق.

وتعزز الحروم التي أصدرها مجمع عام ٥٥٣م حكمنا هذا بصورة أكبر، فقد استبعدت (هذه الحروم) هرطقات معينة من جهة، وتمسكت بموقف لاهوتي محدد من الجهة الأخرى. والحقيقة التي تكمن وراء تلك الحروم بجهتيها هي أنها تثبت وتؤيد وجهة النظر التي تمسك بها غير الخلقيدونيين على الدوام. فلو كان الإمبراطور والكيان الخلقيدوني قد اعترف بهذه الحقيقة، لكان من الممكن تجنب قدر عظيم من المصادمات التي أدت إلى تباعد الفريقين. ويروي ميخائيل السرياني[٧٤] أن جوستينيان الذي فعل الكثير جداً من أجل توطيد مجمع خلقيدونية، انجذب في نهاية

---

[٧٢] المرجع السابق صفحة ٣١٠-٣١١.

[٧٣] لمراجعة طرح قضية إيباس في مجمع خلقيدونية، انظر صفحة ١٦٨ وما يليها.

[74] *Michael le Syrien, op. cit.*, p. 325.

حياتـه إلى الفكـر اليوليـاني. ويـذكر ذلـك المـؤرخ الـسرياني أن الإمبراطـور، الـذي اعتـاد أن يمتـدح مجمـع خلقيدونيـة بأنـه لم يقبـل خطاب إيباس، صُدم حين سمع من فيجيليوس (*Vigilius*) بابـا رومـا أن المجمع في الحقيقـة كـان قد قبـل الوثيقـة، وهنـا وفي غيظـه أطلـق جوستينيان حرماً ثلاثياً على خلقيدونية، وتبنى الفكـر اليولياني.[٧٥]

---

[٧٥] سوف نرى فيما بعد أن المفهوم اليولياني لـه تواجد في التعليم الخريستولوجي الذي تبناه الجانب الخلقيدوني.

الفصل السادس

في عهدِ خُلفاءِ الإمبراطور جوستنيان

مات الإمبراطور جوستينيان يوم ١٤ نوفمبر عام ٥٦٥م، وخلفه على التوالي الأباطرة:

- يوستين الثاني (*Justin II*) (٥٦٥م – ٥٧٨م)
- تيبريوس (*Tiberius*) (٥٧٨م – ٥٨٢م)
- موريس (*Maurice*) (٥٨٢م – ٦٠٢م)
- فوكاس (*Phocas*) (٦٠٢م – ٦١٠م).

وبعدئذ أصبحت الإمبراطورية على حافة الاضمحلال، فنهض هراقليوس (*Heraclius*) ليعيد مجدها من جديد، وأسس سلالة حاكمة ظلت قابضة على مقاليد السلطة إلى أن حلت محلها السلالة الأيسورية في عام ٧١٧م.

١. فترة حكم الإمبراطور يوستين الثاني:

من بين كل خلفاء جوستينيان كان يوستين الثاني هو الرجل الذي وجّه كل اهتمامه إلى قضية وحدة الكنيسة بجدية حقيقية. وكانت زوجته صوفيا (*Sophia*) مثل الإمبراطورة ثيؤدورا وإن كانت أقل منها قدرة، وكانت تتعاطف مع الموقف غير الخلقيدوني، وقد ساندت خطة الإمبراطور في هذا الاتجاه. وفي الحقيقة بدأ الإمبراطور فترة حكمه وهو عاقد العزم على توحيد الفريقين، وعندما فشلت جهوده في ذلك انقلب في النهاية ليكون مضطهد تقليدي للكيان غير الخلقيدوني، بتوجيه من يوحنا الثالث بطريرك القسطنطينية. وكان التوتر الناتج عن الحروب الفارسية بالإضافة إلى الشعور بالذنب بسبب التعامل الوحشي مع الرعايا المسيحيين، قد أديا إلى جنون هذا الإمبراطور الضعيف في عام ٥٧٣م.

وبعد أن ظل في هذه الحالة لمدة خمس سنوات مات في عام ٥٧٨م، وترك العرش لقيصره تيبريوس الثاني.

(أ) الجهود المبذولة لتوحيد الجانبين:

فور اعتلاء الإمبراطور الجديد (يوستين الثاني) للعرش أظهر رغبته -كما سبق القول- في توحيد الجانبين. وكان البابا ثيؤدوسيوس بطريرك الإسكندرية يقيم في القسطنطينية في ذلك الوقت وقد طلب أن يقابل الإمبراطور، فلم يستجب يوستين إلى سؤاله فقط بل وطلب من البطريرك غير الخلقيدوني أن يراه في ملابسه الكنسية، * وعندما ذهب إليه البابا ثيؤدوسيوس استقبله الإمبراطور بمنتهى الاحترام وأخبره أنه سيتم التوصل إلى مصالحة بين الجانبين، وعندئذ سيكون البطريرك قادراً على العودة إلى كرسيه مرة أخرى. ولكن البابا ثيؤدوسيوس تنيح في ٢٢ يونيو عام ٥٦٦م ودُفن بإكرام كبير، ومن الجدير بالذكر أن الذي قام بإلقاء العظة في الجنازة راهب يُدعى أثناسيوس استطاع حتى أن يعلن إدانته لمجمع خلقيدونية في أثناء تلك العظة.

وقد سجل المؤرخون السريان بشيء من التفصيل جهود الإمبراطور يوستين الثاني من أجل توحيد الجانبين في الكنيسة. وبدأت هذه الجهود بسلسلة من المفاوضات بين قادة الطرفين في القسطنطينية، وقد تم التوصل لعقد تلك المفاوضات بفضل وجود مندوبين عن مجموعتين متنازعتين داخل الكيان غير الخلقيدوني في العاصمة، حيث كانوا قد ذهبوا إلى هناك من أجل تسوية المشكلة التي

---

* وهذا يعني اعترافاً ضمنياً من الإمبراطور يوستين الثاني برتبته الكنسية برغم كونه من الجانب غير الخلقيدوني الذي كان قد جرَّمه الإمبراطور السابق جوستينيان.

حدثت بينهما بتوسط من الإمبراطور. وقصة ذلك النزاع - والتي سيتم تناولها باختصار فيما بعد - ترجع إلى خمسينات القرن السادس، حينما دخل إلى الشرق شرح جديد لعقيدة الثالوث القدوس. وكان هناك رجل سرياني من منطقة ما بين النهرين يُدعى يوحنا أسكوناغس (*John Asconaghes*) وكان يتبع العادة النسكية في لبس الأحذية المصنوعة من الجلد المستخدم في صنع قِرَب المياه، وقد ذهب يوحنا هذا - الذي كان يتبع ذلك الشرح الجديد لعقيدة الثالوث - إلى القسطنطينية حوالي عام ٥٥٧م، ونجح في كسب تأييد أثناسيوس حفيد الإمبراطورة ثيؤدورا.[١] وفي الإسكندرية، كان هناك أيضاً يوحنا فيلوبونوس[*] (*John Philoponus*) وهو فيلسوف أرسطوتالي انجذب هو الآخر إلى وجهة النظر الجديدة. ومن بين القادة الكنسيين الآخرين الذين تبنوا ذلك الرأي أيضاً، كونون أسقف طرسوس (*Conon of Tarsus*) وإفجين أسقف سلوكيا (*Eugene of Seleucia*) اللذين أقامهما يعقوب البرادعي. وقد قام البابا ثيؤدوسيوس بطريرك الإسكندرية بإدانة يوحنا أسكوناغس ومؤيديه باعتبارهم ينادون بثلاثة آلهة (*tritheists*)، ولكنهم مع ذلك استطاعوا أن يجذبوا للحركة تابعين آخرين. وعندما واجهوا مقاومة عنيفة من الكيان غير الخلقيدوني، ذهب قادة هذا الفريق إلى القسطنطينية لكي يضمنوا تأييد الإمبراطور الذي أشار على الفريقين بمناقشة الاختلاف الذي بينهما في وجود يوحنا الثالث (*the scolastic*) بطريرك القسطنطينية، وقد جمعت هذه الاجتماعات كلا الفريقين في مواجهة مع الجانب الخلقيدوني،

---

١ جاء ذكر أثناسيوس هذا في صفحة ٢٦٠.

* كان يُعرف أيضاً بيوحنا السكندري أو يوحنا النحوي

وجرت مفاوضات ثلاثية الأطراف لبعض الوقت، وقد توصل الفريقان المنتميان للجانب غير الخلقيدوني إلى اتفاق مؤقت في عام ٥٦٦م.

وبعد هذه الأحداث، عُقدت محادثات الوحدة بين قادة الجانبين الخلقيدوني وغير الخلقيدوني، واستمرت لمدة تزيد عن السنة. وفي ذلك الوقت، كان القادة غير الخلقيدونيين حريصين على أن يقبلوا فقط تسوية مشرفة بدون إجبارهم على تأييد مجمع خلقيدونية بشكل شرعي، وكان الإمبراطور نفسه يوافق على هذا الأمر وقد أظهر ذلك بوضوح من خلال المرسوم الذي أصدره ليُتخذ كأساس للاتحاد.[٢] ويذكر هذا المرسوم: أن قانون إيمان مجمع نيقية - بالشكل الذي أكده به مجمع القسطنطينية - هو الرمز الوحيد المقبول للإيمان، وأن هذا القانون - بالطريقة التي فسَّره بها مجمع عام ٤٣١م دون غيره - هو معيار الكنيسة العقائدي. وبعد ذكر قانون الإيمان، ذهب المرسوم ليؤكد أن هناك "ميلادين لله الكلمة، واحد من الله الآب منذ الأزل، والآخر من مريم العذراء في الزمن. ونحن نعترف أنه هو الله الكلمة الوحيد بالحقيقة، الذي ظلّ بدون أي تغيير في لاهوته. وأنه تألم بالجسد، وصنع العجائب بكونه إله، ليس مثل واحد (تألم) وآخر (صنع العجائب)، وليس أن واحداً هو المسيح وآخر هو الله، ولكن هو نفس الواحد ذاته، مركب من طبيعتي اللاهوت والناسوت، هو هيبوستاسيس (أقنوم) واحد وبروسوبون واحد؛ وهو ليس هيبوستاسيسين (أقنومين) أو بروسوبونين أو ابنين، ولكن هيبوستاسيس واحد لله الكلمة المتجسد". وقد أدان المنشور كل الهراطقة، ومن بينهم نسطوريوس وثيؤدور، بالإضافة إلى خطاب إيباس وكتابات ثيؤدوريت. كما جاء

---

[2] *Michael le Syrien, op. cit.*, pp. 335-36.

في المرسوم أيضاً: "ونحن نقبل البطريرك المبارك ساويروس، ونلغي الإدانة السيئة التي أُعلنت ضده بدون وجه حق، كما نرفع كل الحروم التي أُعلنت منذ أيام ق. كيرلس إلى وقتنا الحاضر".

واقترح القادة غير الخلقيدونيين الذين رأوا المرسوم إجراء تعديلين عليه. التعديل الأول يخص العبارة التي حول التجسد فتتغير الكلمات التي بعد عبارة "وليس أن واحداً هو المسيح وآخر هو الله، ولكن .."، لتصبح "ولكن الذي هو نفس الواحد ذاته، مركب من طبيعتين أي من هيبوستاسيسين (أقنومين) إلهي وإنساني،* وصار طبيعة واحدة أي هيبوستاسيس واحد وبروسوبون واحد. وهو ليس هيبوستاسيسين (أقنومين) أو بروسوبونين أو طبيعتين أو ابنين". أما التعديل الثاني فيختص بطلبهم إدماج حروم ق. كيرلس الإثني عشر كوثيقة مقبولة للإيمان. وشهد المؤرخون السريان أن الإمبراطور وافق على الأخذ بالتعديلين، وأمر أن يتضمن نص المرسوم الذي أصدره هذه التغييرات، ولكن الرجال الذين كُلفوا بهذا العمل قاموا بإغفالها، فتضايق الإمبراطور من هذا التصرف ولكنه عاد وهدأ في آخر الأمر. وعندما وجد القادة غير الخلقيدونيين أن التعديلين اللذين اقترحوهما وأقرهما الإمبراطور لم يوضعا في نص المرسوم، رفضوا أن يوقعوا على الوثيقة، وهكذا لم يخدم ذلك المرسوم الهدف الذي كُتب من أجله.

---

* المقصود هنا ليس أنه مركب من هيبوستاسيسين (أقنومين) مستقلين منفصلين ولكن المعنى الذي سيتضح في الفصول القادمة هو أن غير الخلقيدونيين كانوا يصرون على أن الطبيعة الإنسانية في المسيح وجدت في الإتحاد وهي في الحالة الهيبوستاسية (أي المخصخصة المتفردة). (انظر صفحة ٤٧١). وكان نفس هذا التعبير قد ورد عند ق. كيرلس في رسالته إلى أكاكيوس أسقف مليتين حيث قال: "وبناء على هذا فقط يُفهم **إختلاف الطبيعتين أي الهيبوستاسيسين (الأقنومين)**، لأن اللاهوت والناسوت ليسا هما نفس الشيء من جهة النوعية الطبيعية" (رسائل ق. كيرلس السكندري، الجزء الثالث، ترجمة وإصدار المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية بالقاهرة ١٩٩٥م. رسالة ٤٠: ١٥ صفحة ٥١).

وبالرغم من هذا الفشل، أخذ الجانب غير الخلقيدوني المبادرة وطلب من الإمبراطور أن يستمر في جهوده من أجل وحدة الكنيسة، وتوجه يعقوب البرادعي نفسه إلى القسطنطينية مع القادة الآخرين لتقديم هذا الطلب. فأعادهم يوستين الثاني كلهم إلى الشرق، مؤكداً لهم أنه سينتدب 'النبيل' يوحنا - الذي كان قد أُرسل في مهمة سياسية إلى فارس - (ليذهب إليهم) ليناقش الرهبان والقادة الآخرين في قضية الوحدة. وبالفعل ذهب 'النبيل' يوحنا إلى الشرق - على الأرجح في عام ٥٦٨م - حيث قابله عدد كبير من الرجال في دير مار زكا بالرقة (*Callinicus*) على حدود الفرات، وعرض 'النبيل' على الجمع منشوراً للإمبراطور كان قد أحضره معه، وعلى الرغم من أن الأساقفة وعدد من القادة الآخرين رأوا هذا المنشور مرضياً إلاّ أن الرهبان أثاروا اضطراباً كبيراً فانتهى الاجتماع بالفشل، وأحس يعقوب البرادعي نفسه بالعجز عن فعل أي شيء. وحين وصل الأمر إلى الإمبراطور دعا يعقوب وثيؤدور وعدد من الأساقفة غير الخلقيدونيين إلى العاصمة، ولكن يعقوب تخلف عن الذهاب بينما ذهب ثيؤدور وبولس الأسود وآخرون إلى القسطنطينية، ودخلوا في مفاوضات مع يوحنا أسقف أفسس والأسقف النوبي لونجينوس[٣] (*Longinus*) من عام ٥٦٩م إلى عام ٥٧٠م. وفي عام ٥٧١م أصدر يوستين مرسوماً آخراً ليستخدمه الجانبان كأساس للاتحاد، ولم يتعرض هذا المرسوم لقضية مجمع خلقيدونية،

---

[٣] كان لونجينوس راهباً من النوبة، وكان يعيش في القسطنطينية في صحبة البابا ثيؤدوسيوس، وهو الذي أراد البطريرك أن يرسمه أسقفاً على بلاده، ولكنه لم يُرسم إلا بعد موت البابا ثيؤدوسيوس. وقد احتُجز في العاصمة حوالي ثلاث سنوات بسبب التدخل الإمبراطوري. وقد أقيمت اجتماعات الوحدة حينما كان لونجينوس لا يزال في القسطنطينية، وكان له دور فيها كما كان له دور أيضاً في الأمور الكنسية الأخرى التي في عصره. انظر صفحة ٢٩٤.

بالضبط مثلما فعل مرسوم الإتحاد 'هينوتيكون' الذي صدر عام ٤٨٢م. وأكد يوحنا بطريرك القسطنطينية لأساقفة الجانب غير الخلقيدوني - الذين كانوا يريدون عبارة حاسمة عن (رفض أو إسقاط) مجمع عام ٤٥١م - أنه بمجرد أن يتم الاتحاد بين الجانبين سيكون من الممكن إسقاط مجمع خلقيدونية[4] وقال لهم: "كما أعلنا نحن وحكامنا الأباطرة مراراً، فإننا نعطيكم كلمتنا ووعدنا أمام الله، أنه بمجرد أن تدخلوا في اتحاد معنا سيتم إسقاط المجمع (خلقيدونية). وما قد خرج من شفاهنا لن يتغير أبداً". وبناءً على هذه الكلمات، وبعد التعبير عن رفض مجمع خلقيدونية رفضاً مطلقاً، قام الأساقفة - ومن بينهم المؤرخ نفسه - وكذلك البطريرك السرياني بولس الأسود، بالشركة مع يوحنا بطريرك القسطنطينية. وبعد أن فعلوا ذلك مرتين ذكّر الأساقفة البطريرك الخلقيدوني بوعده وطالبوه بالوفاء به، ولكنه رجع في كلامه قائلاً: "سوف نكتب إلى بابا روما، فإذا وافق سنقوم بإلغاء المجمع، لأننا لا يمكن أن نقطع صلتنا مع روما بسببكم". ومع ذلك، أُعطي لهؤلاء الأساقفة 'إيبارشيات' ليرعوها رداً على دخولهم في الاتحاد مع الكيان الخلقيدوني، ولكنهم رفضوا أن يقبلوها وقالوا إنه لم يعد هناك شيء أكثر ليفعلوه مع يوحنا بطريرك القسطنطينية.

(ب) أوامر إمبراطورية بالاضطهاد:

وأثار عدم التوصل إلى الوحدة غيظ الإمبراطور جداً، فتحول إلى مضطهد قاسٍ للكيان غير الخلقيدوني بتحريض من يوحنا بطريرك القسطنطينية والجانب الخلقيدوني. وكان قد جلس على كرسي

[4] للرجوع لهذه الأحداث انظر (John of Ephesus, *op. cit.*, 1: 24-25)

القسطنطينية بعد رحيل أنثيموس عام ٥٣٦م، البطريرك ميناس ومن بعده البطريرك أوطيخا، وفي عام ٥٦٥م تم طرد الأخير بأوامر من الإمبراطور وأُعطي مكانه ليوحنا. وكان يوحنا هذا سرياني الجنسية من قرية (*Sirmis*) وهو الذي تمت في عصره مفاوضات الوحدة ثم اضطهاد الأساقفة غير الخلقيدونيين.

واحتفظ لنا يوحنا أسقف أفسس الذي عاش في القسطنطينية في ذلك في الوقت ـ والذي تعرض هو نفسه للتعذيب الشديد ـ بتسجيل مفصل ودقيق عن ذلك الاضطهاد الإمبراطوري[5] فيقول: وفي أول الأسبوع السابق لأحد السعف عام ٥٧١م، أصدر الإمبراطور مرسوماً يقضي بتجريد الكيان غير الخلقيدوني من حقوقه، وأمر بغلق أماكن عبادتهم، وباعتقال أساقفتهم وقسوسهم، وبتشتيت كل تجمعاتهم. وكان البطريرك يوحنا يراقب الأحداث عن قرب ليتأكد من تنفيذ الأوامر الإمبراطورية حرفياً، وفي الحقيقة كانت هذه الأوامر بتأثير البطريرك نفسه وبتحريض منه. ومن هنا وبتوجيه من البطريرك يوحنا، تم القبض على الأساقفة غير الخلقيدونيين ورجال الكنيسة (الإكليروس) ووضعوا في الحبس وتعرضوا لمعاملة غير إنسانية تماماً. وبعد ذلك أُرسل رجال دين خلقيدونيون ليقيموا الخدمات (الليتورجية) للجماعات الرهبانية وللشعب المنتمين للجانب غير الخلقيدوني. وعندما رفض غير الخلقيدونيين أن يقبلوا تلك الخدمات (الليتورجية) من الأساقفة والقسوس الخلقيدونيين ـ وبخاصة الشركة الإفخارستية ـ تم القبض عليهم ووضعهم في السجون، ونُهبت ممتلكاتهم، وحُكم على كثير منهم بالنفي.

---

[5] C. S. C. O., vol. 105. *op. cit.*

وأمام هذه التصرفات الوحشية، أعلن كثير من الناس إذعانهم وانضموا للجانب الخلقيدوني. ومَن كان من هؤلاء في رتبة كنسية، تم قبوله في نفس رتبته وسُمح له بالاستمرار في ممارسة خدمته الكنسية، ولكن بعد فترة شعر البطريرك يوحنا ومشيروه أنه ينبغي عليهم أن يقووا مركزهم أكثر من خلال إرغام أولئك الرجال على قبول طقس الرسامة مرة أخرى (بعد انضمامهم للجانب الخلقيدوني). وكان هناك واحداً من أولئك الرجال يُدعى بولس، وهو أسقف بسيط متقدم في العمر، أُحضر إلى القسطنطينية بناء على أوامر من البطريرك يوحنا، وبعد بقائه في الحجز فترة من الوقت طُلب منه أن يوقع على بيان[٦] يقول فيه أنه انطلاقاً من إرادته الشخصية واختياره الحر انضم إلى كنيسة الله. ويذكر المؤرخ (يوحنا أسقف أفسس) أنه طُلب من بولس التوقيع على الوثيقة بدون حتى أن يقرأها أو يعرف محتواها، ثم خضع بعد ذلك لعملية إعادة رسامة ضد رغبته. ولم يستطع الرجل أن يحتمل الإهانة والشعور بالذنب من كونه جعل نفسه عرضة لهذا الفعل غير الشرعي، فمات[٧] من الأسى بعد أيام قليلة. وكان هناك أيضاً أسقف يُدعى إليشع

---

٦ المرجع السابق ٢: ٤٣. ويحتفظ لنا يوحنا أسقف أفسس بالبيان الذي قدَّمه بولس حيث قال: "أنا، بولس الذي كنت قد ضللت وتهت، وإذ قد وجدت الإيمان الصحيح فإني أرجع إليه بإرادتي الخاصة وحريتي، وبدون إكراه أو إجبار، وانضم إلى كنيسة الله. وبهذا البيان المكتوب، أعترف لكم يا سيدي البطريرك المسكوني يوحنا إلى النفس الأخير، أنني أتفق في الرأي مع مجمع الآباء الستمائة والثلاثين القديسين الذين اجتمعوا في مدينة خلقيدونية، واتفق مع رسالة (طومس) القديس المطوب بابا روما التي تتفق مع اعتراف بطرس الرسول رئيس الرسل. وإنني لن أرجع أو أتحول عن هذا إلى الأبد. وأنا أعترف بهذه الأمور وأؤكدها بتوقيعي هذا، أنا الأسقف بولس. وأنا أعترف، وأتفق مع، وأقبل كل ما هو مكتوب في هذا البيان.

٧ للإطلاع على قصة إعادة رسامة بولس وموته، انظر (يوحنا أسقف أفسس ١: ١٤؛ وميخائيل السرياني، مرجع سابق صفحة ٣٣٩) وكان بولس هذا أسقفاً على أفرودوسياس المدينة الكبرى في كاريا (*Aphrodosias the chief city of Caria*).

(*Elisha*) أُحضر من دير (*Dius*) وتم التحفظ عليه في البطريركية. وبالرغم من أنه قام بالشركة مع البطريرك الخلقيدوني، إلاّ إنه رفض أن تُعاد رسامته قائلاً إنه إذا كان يتعين أن تُعاد رسامته فينبغي أن تُعاد معموديته أولاً، فأخبروه أنه سيتم وضع الطيلسان عليه فقط، لكنه تمسك برفضه فأُرسل إلى دير أبراهام وعُذب هناك بشدة. أما الأسقف ستيفن (*Stephen*) فقد كان أكثر جرأة وتوفيقاً، لأنه عندما طُلب منه أن تُعاد رسامته، قدم التماساً إلى الإمبراطور يعترض فيه على الأساس الذي يُبنى عليه هذا التصرف، وقال أن القانون التاسع عشر لمجمع نيقية فرض على التابعين لهرطقة بولس السموساطي، أنه لكي يتم قبولهم مرة أخرى في الكنيسة ينبغي أن تُعاد معموديتهم ورسامتهم، ولا يُلتفت إلى المعمودية والرسامة التي قبلوها في مؤسستهم الكنسية السابقة. وهنا تساءل ستيفن: هل الكيان غير الخلقيدوني إذن يشابه التابعين لبولس السموساطي وليس لديهم (أحقية ممارسة) أسرار شرعية صحيحة؟ فإذا كان الأمر كذلك، فينبغي على من مثله أن تُعاد معموديتهم قبل أن تُعاد رسامتهم. وكان لموقف ستيفن تأثيره الفعَّال حيث أمر الإمبراطور أن تُوقف مثل هذه الإجراءات، ولم تتم إعادة رسامة ستيفن بل صار أسقفاً في قبرص.

(ج) الاضطهاد يفشل:

كان النهج الذي اتخذه البطريرك يوحنا، في إعادة رسامة الأساقفة ورجال الكنيسة غير الخلقيدونيين، مثار اعتراض شديد من قبل أساقفة الجانب غير الخلقيدوني في اجتماعاتهم التالية معه انطلاقاً من نفس الأساس الذي تبناه الأسقف ستيفن. وكان غير

الخلقيدونيين يطلبون في الحقيقة من البطريرك الخلقيدوني أن يوضح لهم ما هي هرطقة غير الخلقيدونيين، فلم تكن عند البطريرك إجابة سوى سؤالهم هل يكونون راضين إذا توقف عن موضوع إعادة الرسامة تماماً. ومرة أخرى أوضح الأساقفة غير الخلقيدونيين وجهة نظرهم في أن مسألة مجمع خلقيدونية وطومس ليو هي التي فصلت بينهم وبينه، وأنه قبل التفكير في إعادة الوحدة ينبغي أن تُحل هذه النقطة أولاً.

ولم يدم الاضطهاد ضد غير الخلقيدونيين، فقد اعتل عقل الإمبراطور يوستين الثاني، وتم تصعيد تيبريوس قيصراً في عام ٥٧٤م. وكان الحاكم الصغير معارضاً لفكرة المعاملة السيئة للجانب غير الخلقيدوني. وسجل يوحنا أسقف أفسس أن كلاً من البطريرك يوحنا وخليفته أوطيخا حاول أن يقنع تيبريوس بإصدار أوامره باضطهاد غير الخلقيدونيين، فسأل تيبريوس البطريرك قائلاً: "ينبغي أن تخبرني بالحق، هل تؤمن أن أولئك الذين تسألني أن اضطهدهم هم وثنيين؟"، فأجاب البطريرك "لا"، وهنا أعاد القيصر السؤال ثانية: "هم مسيحيون، أليس كذلك؟"، فأجاب يوحنا "نعم، ولكنهم لا يشتركون معنا في الكنيسة"، فقال تيبريوس: "اذهب الآن وكن في سلام، فأنا لا أريد أن اضطهد مسيحيين كما فعل ديوكلتيان (*Diocletian*)".[8] ومات البطريرك يوحنا في عام ٥٧٧م، وأُعيد أوطيخا إلى الكرسي الذي كان قد أُبعد عنه في عام ٥٦٥م. وكان أوطيخا هو الآخر متحمساً لخلقيدونية وحاول تحريض تيبريوس لاضطهاد غير الخلقيدونيين، فرد عليه تيبريوس قائلاً: "تكفينا الحروب التي بيننا وبين البربر المحيطين بنا من جميع

[8] John of Ephesus, *op. cit.*, I: 37.

الجهات، وليس من الممكن أن نثير حرباً أخرى ضد المسيحيين، فاذهب الآن وكن في سلام".

وكانت للبطريرك أوطيخا وجهة نظر تختص بالحياة الآخرة تسببت في فقدان شعبيته إلى حد بعيد، فقد طرح سؤالاً مفاده أنه إذا كان الإنسان في موته ينحل ويذهب الجسد إلى الأرض التي أُخذ منها، فهل من الممكن أن يكون هناك في القيامة إعادة تجميع للجزيئات المادية للجسد المنحل؟ وكانت إجابة أوطيخا عن هذا السؤال هي النفي القاطع، حيث أكد أنه في الآخرة سيخلق الله رجالاً ونساءً من جديد. ولم تلقى وجهة نظر أوطيخا هذه قبولاً لدى أي من الذين كانوا في أيامه.[٩]

ومات يوستين الثاني في عام ٥٧٨م، وأُعلن تيبريوس إمبراطوراً. ولكن تيبريوس لم يمكث في الحكم طويلاً حيث مات في عام ٥٨٢م وجاء الإمبراطور موريس خلفاً له.

(د) نظرة الجانب غير الخلقيدوني لشرعية الدرجات الكهنوتية (التي يمنحها الخلقيدونيون):

حاول الجانب الخلقيدوني أن ينفذ برنامجاً لإعادة سيامة الإكليروس غير الخلقيدونيين الذين وافقوا على قبول مجمع خلقيدونية، كإشارة إلى أنهم لم يكونوا منتمين (في الماضي) إلى الكنيسة، وكانت إعادة الرسامة تتم سواء بإرادة الشخص أو بالإكراه. وكانت هذه الخطوة في الحقيقة جزءاً من الاضطهاد الذي تبناه الجانب الخلقيدوني ضد غير الخلقيدونيين. وعلى الرغم من ذلك، واجه الجانب غير الخلقيدوني ـ في ذلك الوقت ـ مسألة

[٩] المرجع السابق ٢: ٣٦.

شرعية السيامات التي يمنحها الخلقيدونيون بأسلوب له مغزاه اللاهوتي. ففي أثناء حكم الإمبراطور يوستين الثاني، برز تساؤل بين القادة غير الخلقيدونيين عن الطريقة التي ينبغي أن يُقبل بها الذين ينضمون إليهم من الجانب الخلقيدوني.[10] وكان هناك رأيان في هذا الصدد، الأول يقر أن الدرجات الكهنوتية التي يمنحها الجانب الخلقيدوني هي صحيحة وشرعية، أما الرأي الثاني فيصر على أنها غير شرعية، وبالتالي ينبغي أن تُعاد السيامة كاملة لأولئك الذين ينضمون للكيان غير الخلقيدوني.

وأمام هذه القضية، قام قادة الجانب غير الخلقيدوني مع يعقوب البرادعي وثيؤدور أسقف العرب بعقد اجتماع تقرر عنه: (١) أن السيامة التي تمت بواسطة الكيان الخلقيدوني يمكن تعقبها (زمنياً) إلى ما قبل مجمع خلقيدونية* لأن الأساقفة الذين اشتركوا في المجمع كانوا قد رُسموا بالفعل داخل الكنيسة الجامعة، ووقوعهم في الخطأ لا يلغي صحة وشرعية الدرجات الكهنوتية التي قبلوها؛ (٢) إن هذه السيامة هي "هبة من فوق أُعطيت للرسل، ومنهم انتقلت (وتعاقبت) حتى النهاية"، وهي التي نقبلها ونشفي (بها) أيضاً أولئك الذين قبلوها ووقعوا في الخطأ؛ (٣) وبالتالي فإن أولئك الذين في درجات كهنوتية في الجانب الخلقيدوني وأرادوا أن ينضموا للكيان غير الخلقيدوني، فإنهم يحتاجون فقط إلى 'الشفاء' وليس إلى الرسامة مرة ثانية. ومن هنا اقترح الاجتماع أن الإكليروس الخلقيدونيين الذين ينضمون إلى الكيان غير الخلقيدوني، يتعين عليهم أن يخضعوا للتوبة لمدة سنتين، وبعد ذلك تكون هناك صلاة

---

10 *Michael le Syrien, op. cit.*, pp. 319-320.

* أي أن هذه السيامات متسلسلة ومتعاقبة زمنياً بدون انقطاع منذ عصر ما قبل خلقيدونية.

يصليها عليهم الأساقفة، وهكذا يمكنهم أن يخدموا في نفس الدرجة التي كانوا عليها في الجانب الخلقيدوني بدون أي إعادة لرسامتهم.

(هـ) آثار الاضطهاد:

أدت السياسة الدينية لعائلة جوستينيان إلى الإضرار بالكيان غير الخلقيدوني بصورة بالغة، كما تسببت تلك السياسية أيضاً - والتي اعتبرت الموقف الخلقيدوني هو الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية - في انقسام الكنيسة الواحدة إلى كيانين كنسيين يشجب كل منهما الآخر. وأهم ما كان على الكيان غير الخلقيدوني أن يواجهه هو النقص الحاد في الإكليروس، وعلى الرغم من أن الإمبراطورة ثيؤدورا كانت تحيط غير الخلقيدونيين برعايتها، إلاّ أن ما فعلته معهم كان محاطاً بقيود شديدة، كما أن موتها عام ٥٤٨م حرمهم حتى من تلك المساعدة. وأخذ الأسقف يعقوب البرادعي يدور في كل الشرق يقوي المؤسسات الكنسية (غير الخلقيدونية)، ورغم ذلك لم ينجح في رسامة بطريرك لكرسي أنطاكيا خلفاً للبابا ساويروس - الذي كان قد رقد عام ٥٣٨م - إلا بعد حوالي ستة أعوام.[١١] وبعد ثلاثة سنوات فقط، تنيح البطريرك (سرجيوس)، فلم يستطيعوا رسامة خلفاً له على كرسي أنطاكيا

---

[١١] يذكر فرند تاريخ رسامة سرجيوس أنه عام ٥٥٧م (مرجع سابق، صفحة ٢٩٠). للرجوع لهذا التاريخ انظر:

(William Wright, *A Short History of Syriac Literature*, Amsterdam Philo Press, 1966, p. 87)

ويرى فرند أنه من المحتمل أن البابا سرجيوس لم يُقام خلفاً للبابا ساويروس، ولكن ذلك يتعارض مع مؤرخي الكنيسة السريانية الذين يضعون اسم البابا سرجيوس ضمن قائمة البطاركة الأنطاكيين تالياً للبابا ساويروس.

حتى عام ٥٦٤م عندما رشح البابا ثيؤدوسيوس بطريرك الإسكندرية سكرتيره الراهب المصري بولس الأسود لهذا المنصب. وبعد موافقة يعقوب البرادعي والأساقفة الآخرين في الشرق رُسم بولس الأسود بطريركاً لأنطاكيا، وبدلاً من أن تساهم تلك الرسامة في تقوية الكنيسة، سببت عدداً لا يُحصى من المشاكل.

ومنذ البداية كان بولس الأسود رجلاً مثيراً للجدل، فبعد رسامته أرسله البابا ثيؤدوسيوس إلى الإسكندرية نيابة عنه ليقيم أساقفة للكراسي الشاغرة في مصر، ولكن المصريون لم يوافقوا على تلك الخطوة واتهموا بولس بطموحه في الكرسي السكندري. ومن ناحية أخرى كان لبولس أنصاراً في سوريا، ولكن بعد أن أصبح على غير وفاق مع يعقوب البرادعي، قل عددهم جداً إلا أن المنذر ابن الحارث قائد العرب الغساسنة ظل مناصراً له. وكانت الأمور في البداية تسير على ما يرام بين يعقوب وبولس، ولكن بعد أن تقدم يعقوب في العمر أصبح من الممكن أن يتأرجح في رأيه بسبب المتطرفين من أتباعه الذين انضموا إلى المصريين في معارضتهم العنيفة ضد بولس. ونحن على أية حال نرى أن بولس يستحق تعاطفنا معه على الرغم من أنه قد لا يكون فوق الزلل، لأن المشكلة التي كان عليه أن يواجهها - والذي أُعتبر أنه المتسبب فيها - كانت بصورة ما نتيجة التأثير السيئ للوضع الكنسي في ذلك الوقت.

وفي عام ٥٧١م، كان بولس الأسود واحداً من الأساقفة والرجال غير الخلقيدونيين الذين قُبض عليهم بأوامر من الإمبراطور. وقد قام مع يوحنا أسقف أفسس وآخرين بالشركة مع الجانب الخلقيدوني مرتين، وقام معهم أيضاً بعد ذلك بكسر تلك الشركة فتم التحفظ عليه واحتجازه بدير أبراهام بالقسطنطينية. وحينما كان هناك بدأ

بولس يكتب مذكراته عن الأمور التي تعرض لها، ووصل خبر هذه المذكرات إلى المشرفين عليه، فانتزعوها منه وتعاملوا معه بطريقة سيئة جداً، ثم تشفع له الأسقف ستيفن فتم إطلاق سراحه في النهاية. وعلم الإمبراطور بقضية بولس، فتأثر جداً بقدرة الرجل وتحمله، ووصل تقديره لموقف بولس إلى درجة أنه أصبح يلتمس مشورته، وقد أثار هذا غيرة البطريرك يوحنا فحاول بطرق ماكرة أن يجعل بولس يترك العاصمة. وبعد بعض الوقت اختفى بولس، وأمر الإمبراطور بالبحث عنه في كل الأديرة والمنازل وحتى السفن التي في البحر، ولكنهم لم يعثروا عليه. وفي الواقع كان بولس قد سكن في مخبأ مع أحد أصدقائه لمدة تسعة أشهر، ثم هرب بعدها إلى صديقه المنذر ابن الحارث في العربية، ومن هناك أرسل التماساً (إلى الكنيسة) يطلب فيه أن يستعيد وضعه الكنسي، وكان يعقوب البرادعي والذين معه على استعداد لقبول طلب بولس ولكنهم كانوا حريصين على معرفة مشاعر المصريين تجاه الرجل، فأرسلوا أسقفين إلى مصر وتأجل القرار لحين عودتهما من هناك.

وفي نفس الوقت استطاع بولس أن يذهب إلى مصر عام ٥٧٤م في زى جندي، وكانت الكنيسة في مصر تعاني من الفوضى التامة بسبب غياب القيادة الباباوية، بالإضافة إلى وجود تحزبات كثيرة فتتت من وحدة الكنيسة هناك. وحين رأى بولس أن الوضع الكنسي في مصر أصبح يُرثى له، طلب من الأسقف النوبي لونجينوس أن يأتي ويساعد في رسامة بطريرك للإسكندرية خلفاً للبابا ثيؤدوسيوس الذي كان قد رقد في عام ٥٦٦م. واستجاب لونجينوس لطلب بولس وجاء إلى الإسكندرية، وبمساعدة الأسقفين السريانيين أخذ لونجينوس المبادرة وقام برسامة راهب سرياني يُدعى

ثيؤدور بطريركاً على الإسكندرية في عام ٥٧٥م. ولم يكن بولس مشتركاً في طقس الرسامة غير أنه هو الذي سمح للأسقفين السريانيين بالمساعدة في إتمام الطقس كما أنه هو الذي طلب من لونجينوس إتمام الأمر. ولكن المصريون - الذين كانوا بالفعل لا يميلون إلى بولس - صدقوا أنه هو المسئول عن رسامة ثيؤدور، وأنه فعل ذلك بقصد السيطرة على كرسي الإسكندرية، فكانت النتيجة أنهم رفضوا الاعتراف بثيؤدور، وأضمروا لبولس ضغينة لا تُمحى. وكتعبير عن عدائهم ورفضهم لثيؤدور، قام المصريون برسامة شماس عجوز يُدعى بطرس بطريركاً لكرسي الإسكندرية خلفاً لثيؤدوسيوس، وبواسطته تمت رسامة سبعين أسقفاً جديداً في مصر. ومات بطرس بعد ثلاث سنوات، ولكن المصريون رغم ذلك لم يقبلوا ثيؤدور بطريركاً لهم، وقاموا برسامة رجل سرياني آخر هو دميان (*Damian*) ليكون خلفاً للبابا بطرس. وتجاوز المصريون حدود حقوقهم الشرعية، وقاموا بإعلان حرمهم لبولس الأسود.

وفي الحقيقة كان الرجل الوحيد على الأرض الذي يستطيع في ذلك الوقت أن يمارس تأثيره ويحقق المصالحة بين بولس والمصريين، هو يعقوب البرادعي. ولكن يعقوب كان قد أصبح رجلاً مسناً جداً، لدرجة أنه كان من الممكن التأثير عليه ليقوم بمساندة أي من الجانبين بواسطة أصدقائه المقربين. وتجنباً لحدوث ذلك* قام المصريون من جانبهم بأخذ موافقة يعقوب على رسامة بطرس وحرمان بولس، وهنا وجد يعقوب نفسه يقف في جانب المصريين ضد بولس الذي كان قد أيد رسامته بطريركاً على أنطاكيا بمنتهى

---

* أي تجنباً لأن يستطيع أحد الأصدقاء التأثير على يعقوب البرادعي ويجعله يميل إلى جانب بولس الأسود وليس إلى جانب المصريين.

الحماس. وكانت النتيجة هي انقسام كنيسة سوريا إلى معسكرين،[١٢] واحد يؤيد يعقوب البرادعي والآخر يتبع بولس الأسود، وقام كل فريق بتوجيه الاتهام للفريق الآخر بشكل يدعو للأسى. وعقد الفريق الموالي ليعقوب اجتماعاً لينظروا في مسألة إقامة بطريرك ليحل محل بولس، ولكن الأمر لم يتحقق بسبب معارضة عدد من الأساقفة الذين طالبوا بضرورة إدانة بولس أولاً وعزله قبل القيام بهذا الأمر. ومع ذلك قام هذا الفريق بعد موت يعقوب البرادعي برسامة بطرس الذي من الرقة بطريركاً على أنطاكيا بينما كان بولس لا يزال على قيد الحياة.

وعندما رأى بولس الفتنة الخطيرة التي حدثت بسببه، اختفى عن الأنظار ولم يُسمع عنه تماماً طيلة أربعة سنوات، وأخيراً عُرف أنه اعتزل في كهف داخل جبل قرب القسطنطينية، وأنه مات هناك. أما في الإسكندرية، فحينما سمع ثيؤدور - الذي رفضه المصريون - أن صديقه بولس في القسطنطينية، شرع في الذهاب إلى هناك باحثاً عنه لكي يراه، ولكنه فشل في بحثه وعاد إلى مصر مغتماً ومات على الفور هناك.[١٣]

وكانت حادثة موت يعقوب البرادعي في غاية الغرابة، فبعد المشاركة في الاجتماع الذي ناقش مسألة إقامة بطريرك مكان بولس، دعا يعقوب ثمانية من أصدقائه المقربين ومن بينهم بعض الأساقفة، ورتب معهم رحلة إلى الإسكندرية بدون أن يخبرهم عن قصده من ذلك. ويقول البعض أنه شرع في هذه الرحلة من أجل محاولة المصالحة بين بولس والمصريين، ولكن آخرون قالوا أن هدفه

---

[١٢] للإطلاع على أحداث هذا الانقسام انظر المرجع رقم٥٧ صفحة ٢٦٩.
[١٣] للرجوع إلى عرض مفصل عن أيام بولس الأخيرة وموته انظر:
(John of Ephesus, *op. cit.*, IV: 53f)

من تلك الرحلة كان إقامة بطريرك آخر مكان بولس بمساندة المصريين. وعلى أية حال، عندما وصل الرجال إلى دير (*Cassin*) في منطقة مايوما (*Maiuma*) بغزة على الحدود المصرية، توقفوا هناك لراحة قصيرة، وحينئذ مات أحد الرجال فجأة وكان أسقفاً، فصلى يعقوب قداساً على روحه. وفي اليوم التالي مات واحد آخر من الأساقفة، ومات يعقوب نفسه أيضاً في اليوم الثالث، وفي غضون عشرة أيام مات كل الرجال واحداً تلو الآخر. ولا يعرف المؤرخ السبب وراء هذه الوفيات، ولكننا نستطيع فقط أن نقول أنه هكذا انتهت بمنتهى الغرابة الحياة المدهشة لرجل واجه المخاطر بكل شجاعة من أجل تحقيق هدفه الغالي على قلبه.[١٤]

(و) قضية عقائدية:

كان التفسير الجديد لعقيدة الثالوث، الذي قدمه بعض الرجال أمثال يوحنا أسكوناغس (*John Asconaghes*) في خمسينات القرن السادس، قد أدى إلى ازدياد الفوضى المنتشرة في ذلك الوقت. وكانت المسألة التي أثارها هؤلاء الرجال هي أن عقيدة الثالوث التي شرحها الآباء الكبادوك في النصف الثاني من القرن الرابع تحتاج إلى توضيح أكثر من أجل استبعاد خطر السابلية. وكان هؤلاء الآباء قد علَّموا في القرن الرابع أن الله جوهر واحد (*one ousia*)، وأن هذا الجوهر بتمامه متخصص (*individuated*) في الآب والابن والروح القدس، ولذلك كل منهم هو أقنوم (*hypostasis*) أو كيان واقعي، ولهذا فالله هو جوهر واحد وطبيعة (*physis*) واحدة

[١٤] للإطلاع على أحداث نياحة يعقوب انظر (المرجع السابق، ٤: ٣٣).

ولكن ثلاثة أقانيم.* أما أولئك الرجال في القرن السادس فقد زعموا أنه إذا كان المسيح هو الله الكلمة المتجسد الذي له طبيعته 'الخاصة'، [١٥] فإن كل من الآب والروح القدس لابد وأن يكون له طبيعته الخاصة، وبناءً على هذا أصروا أن الله ثلاثة جواهر وثلاثة طبائع وثلاثة أقانيم، ولم ينتبهوا جيداً إلى خطورة الوقوع في هرطقة القول بثلاثة آلهة (*tritheism*) التي يتضمنها موقفهم هذا.

وقد رفض الجانب غير الخلقيدوني هذا التفسير تماماً، وقام البابا ثيؤدوسيوس بطريرك الإسكندرية بإدانة يوحنا أسكوناغس، وكتب تفنيداً لهذه المعتقدات على نفس النحو الذي اتبعه البطريرك ساويروس الأنطاكي ضد يوليان أسقف هاليكارنيسوس في عشرينات القرن السادس. ومثل اليوليانية حظيت هذه الحركة أيضاً بالنجاح في أول الأمر في مناطق كثيرة من الشرق، ولكن بسبب المعارضة والإدانة التي واجهتهما (من الكيان غير الخلقيدوني) سعى قادة تلك الحركة إلى تنظيم أمورها بشكل ذاتي ومستقل. وكان هذا - بحسب ظروف القرن السادس - يقتضي وجود قيادة من الأساقفة، ولكن الحركة لم تكن تضم إلا أسقفين فقط هما كونون (*Conon*) وإفجين (*Eugene*)، فاستلزم الأمر انضمام أسقف ثالث ليكتمل النصاب القانوني لرسامة أساقفة آخرين. ومن هنا حاول قادة الحركة الاتصال بيوحنا أسقف أفسس يطلبون

---

* انظر مقارنة بين ق. أثناسيوس والآباء الكبادوك في شرح المصطلحات اللاهوتية، بالملحق الذي في نهاية الكتاب.

١٥ يبدو أن فرند يعتقد أن هرطقة القول بثلاثة آلهة (*tritheism*) لها إرتباط بعقيدة 'الطبيعة الواحدة المتجسدة' التي ينادي بها غير الخلقيدونيين. وهذا في رأينا استنباط بعيد من عنده كما هو الحال في تقييمه للموقف غير الخلقيدوني في كثير من الأمور الأخرى. انظر (فرند: مرجع سابق صفحة ٢٩٠ وما يليها). وهذه الحادثة تدل على أنه في القرنين الخامس والسادس كان هناك في الشرق مفكرين يتسمون بالتجاسر.

مشاركته، فرفض يوحنا طلبهم ونصحهم بترك هرطقتهم والانضمام إلى الكنيسة. وفي النهاية وجدوا ضالتهم في الأسقف ثيوناس (*Theonas*) الذي رسمه البابا ثيؤدوسيوس بطريرك الإسكندرية ثم حرمه من أجل شروره، وقام الأساقفة الثلاثة معاً برسامة أساقفة آخرين وأرسلوهم لمناطق مختلفة لنشر تعليمهم.[١٦]

واستطاع أصحاب هرطقة الثلاثة آلهة (*tritheism*) أن يكسبوا تأييد كل من أثناسيوس حفيد الإمبراطوة ثيؤدورا، ويوحنا فيلوبونوس السكندري،[١٧] وقاموا باستخدام مقاطع قليلة من كتابات البطريرك ساويروس الأنطاكي وثيؤدوسيوس بطريرك الإسكندرية نفسه، ليؤكدوا أن وجهة نظرهم تتفق مع تعاليم الآباء. وأمام هذا التحدي قام قادة الجانب غير الخلقيدوني بفحص تلك الفقرات التي أشاروا إليها، وأظهروا أن كل تلك الاقتباسات قد أخذت خارج سياق الكلام الذي ذُكرت فيه. وكان كل من ساويروس وثيؤدوسيوس قد علم أنه بالرغم من أن اللاهوت واحد أي جوهر واحد وطبيعة واحدة، فإن الثلاثة أقانيم ليسوا مجرد ثلاثة أشكال - كما ادعت بذلك الهرطقة السابيلية - ولكنهم بالأحرى أشخاص حقيقيين منذ الأزل، وحينما نفكر في أي منهم ينبغي أن نقر بأن له جوهر وطبيعة، ولكن هذا لم يكن يعني عند كل من البطريرك ساويروس والبابا ثيؤدوسيوس أن اللاهوت هو الاسم المشترك لثلاثة جواهر أو ثلاثة طبائع.

---

١٦ ناقش يوحنا أسقف أفسس قصة هرطقة القول بثلاثة آلهة في (مرجع سابق، الخامس)

١٧ لقد أورد يوحنا الدمشقي اسم يوحنا فيلوبونوس كأحد قادة الكيان غير الخلقيدوني. ومما لا شك فيه أن الدمشقي كان مخطئاً في هذا الأمر. انظر:
(*St. John of Damascus*, The Fathers of the Church, A New Translation, vol. 37, pp. 139f)

ورغم أن تلك الحركة شكّلت مقاومة كبيرة للكيان غير الخلقيدوني في القرن السادس، إلاّ أنها أعطت الفرصة للقادة غير الخلقيدونيين ليشرحوا الأساس اللاهوتي وراء عقيدة الثالوث القدوس.

٢. فترة حكم الإمبراطور موريس:

عندما مات تيبريوس في ١٣ أغسطس عام ٥٨٢م، جلس مكانه الإمبراطور موريس، وكان موريس رجلاً كبادوكياً أقامه تيبريوس حاكماً على الشرق. وقد عُيّنَ موريس قيصراً في يوم ٥ أغسطس وأُعطي أوغُسطا (*Augusta*) ابنة تيبريوس زوجة له، وقد تغير اسمها في الزواج إلى قسطنطينا (*Constantina*).

وكان الإمبراطور موريس متمسكاً بالإيمان الخلقيدوني، ولكنه رغم ذلك لم يصدر أوامره لتعزيز مجمع خلقيدونية بسبب وقوعه تحت نوعين من القيود، فمن ناحية كان لديه ما يكفي من المشاكل الأخرى التي تتطلب كل تركيزه والتي لم تترك له الحرية ليقوم بذلك، ومن الناحية الأخرى لم يكن بطريرك القسطنطينية يرغب في اضطهاد زملائه من المسيحيين (غير الخلقيدونيين). ومن الجدير بالذكر أن سلف موريس الإمبراطور تيبريوس كان رجلاً مسرفاً ترك الخزائن ورائه خاوية، فكان على موريس أن يواجه مشكلة الحرب مع الفرس مع بقية الالتزامات المالية الأخرى، هذا بالإضافة إلى أنه في ذلك الوقت كانت ديانات منطقة البحر الأبيض المتوسط القديمة قد بدأت في النمو في أماكن عديدة من الإمبراطورية.

(أ) الإمبراطور موريس والاضطهاد:

مات البطريرك أوطيخا في نفس السنة التي جلس فيها الإمبراطور موريس على العرش، وكان خليفته هو البطريرك يوحنا الرابع الذي كان يتمتع بروح رقيقة فلم يوافق على أي برنامج للاضطهاد ضد الكيان غير الخلقيدوني. وقد كتب يوحنا أسقف أفسس يخبرنا أن الشعب ورجال الكنيسة في الجانب الخلقيدوني - والذين اعتادوا على الاستفادة من أوامر الاضطهاد الإمبراطورية ليسلبوا ثروة الشعب غير الخلقيدوني - وصلوا إلى الإمبراطور وحاولوا أن يقنعوه بإصدار أوامره لهذا الغرض، وبالفعل سأل الإمبراطور البطريرك ليقوم بالقبض على قادة الكيان غير الخلقيدوني وتفريق تجمعاتهم، ولكن يوحنا الرابع لم يوافق على ذلك وقال له "هل يمكن أن يسر الله بهذا"، [١٨] وأضاف أيضاً "لقد قمنا بتبرئة الوثنيين وإطلاقهم ومسامحتهم، فهل نريد الآن أن نضطهد المسيحيين؟، ثم ما هو الذي يقوله أو يعمله 'غير المتوافقين معنا' حتى يستحقوا الاضطهاد؟، وإذا كان عهدكم قد اشتهر بالرأفة على الوثنيين، فكيف تطالبني باضطهاد المسيحيين الذين هم بلا لوم في تمسكهم المسيحي، ولهم إيمان حار وغيور أكثر مما لدينا؟". وقد منعت كلمات البطريرك هذه، الإمبراطور من إصدار أوامر الاضطهاد في القسطنطينية على الأقل.

وعلى الرغم من ذلك، كانت هناك حالات من سوء المعاملة لغير الخلقيدونيين، في أماكن أخرى من الشرق في فترة حكم الإمبراطور موريس. ومن هذه الحالات حادثة ذكرها المؤرخون السريان، حيث كان الإمبراطور موريس يفعل كل شيء في استطاعته لكي يرفع من شأن أقاربه ويقلدهم أعلى المناصب، ومن

---

[18] John of Ephesus, *op. cit.*, V: 15.

بين أولئك الأقارب دوميتيان (*Domitian*) ابن أخيه بطرس الذي رُسم أسقفاً على مدينة ميليتين (*Melitene*) أحد أهم الكراسي في شمال سوريا حيث كان الكيان غير الخلقيدوني قوياً هناك. ولم تنجح جهود دوميتيان في فرض مجمع خلقيدونية في هذه المنطقة، فأعطى الإمبراطور للأسقف في عام ٥٩٩م أوامره بالاستيلاء على الكنائس والمؤسسات الأخرى في منطقة ما بين النهرين (*Mesopotamia*) وبقية الأماكن في الشرق وتسليمها للكيان الخلقيدوني. وطلب الأسقف من الرهبان في تلك المناطق أن يقبلوا الشركة الإفخارستية منه أو من رجال كنيسته كتعبير عن خضوعهم له، فلما وجدهم غير طائعين[١٩] قام بطردهم من أديرتهم فمات منهم أربعمائة شخص، فشيَّد غير الخلقيدونيين في ذلك المكان كنيسة بعد ذلك إحياءً لذكراهم.

ومن الجدير بالذكر أن الإمبراطور موريس كان رجلاً دبلوماسياً، حيث استطاع أن يُظهر كياسته مع الذين يدينون بغير المسيحية فأقام علاقة صداقة مع كسرى الثاني (*Chosroes II*) ملك الفرس، وأعطاه ابنته ماريا (*Maria*) زوجة له. لكنه على الرغم من ذلك كان داخل إمبراطوريته يرى أن الكيان غير الخلقيدوني هو قوة جامحة حاول أن يكبحها بمختلف الوسائل رغم نصيحة البطريرك يوحنا الرابع له بوقف هذه الإجراءات.

(ب) النزاع بين مصر والشرق:

كانت قضية بولس الأسود التي سبق أن أشرنا إليها قد سببت اضطراباً داخل الكنيسة، ليس فقط في سوريا وبين المسيحيين

---

[١٩] للإطلاع على هذه القصة انظر (*Michael le Syrien, op. cit.*, pp. 386f).

العرب، ولكنها أحدثت أيضاً تأزماً في العلاقة بين سوريا ومصر. وحاول المنذر قائد المسيحيين العرب أن يسوي الموقف بينهما، فعندما كان في القسطنطينية عام ٥٨٠م عقد مجموعة من اللقاءات بين ممثلي الطرفين السوري والمصري،[٢٠] وبالفعل توصل الجانبان في يوم ٢ مارس إلى اتفاق بينهما. ولكن كانت هناك جماعة من مثيري المشاكل حاولت تدمير ذلك الاتفاق، وساندهم في ذلك دميان البطريرك السكندري الذي عيَّنه المصريون خلفاً لبطرس أثناء رفضهم لثيؤدور (الذي كان بولس الأسود قد ساعد على رسامته). ولأن دميان كان سرياني الأصل، فقد سافر إلى الشرق من أجل إقامة بطريرك لأنطاكيا مكان بولس الأسود الذي كان لا يزال على قيد الحياة. وعندما رفض الأساقفة السريان أن يتفقوا معه في الرأي، حاول دميان أن يرسم شخصاً بسيطاً يُدعى ساويروس داخل الكنيسة الأنطاكية معطياً مبلغاً من المال لحارس الكنيسة لكي يفتحها له في الليل، ولكن الخبر تسرب فاضطر دميان إلى الفرار عائداً إلى الإسكندرية بعد أن قضى بعض الوقت بالقسطنطينية ليداري خجله.

وبعد محاولات دميان الفاشلة في سوريا رُسم بطرس الذي من الرقة (*Callinicus*) بطريركاً على أنطاكيا في عام ٥٨١م، وكان بالفعل رجلاً مقتدراً. وفي أيام يعقوب البرادعي كان بطرس قد رفض كرامة البطريركية على أساس أنه لا يمكنه أن يقبلها قبل أن تتم تسوية قضية بولس الأسود قانونياً، ولكن بطرس عاد بعد ذلك وقبل الرسامة رغم أن بولس كان لا يزال حياً وقضيته لم تُحسم بعد. وندم بطرس على هذا الأمر، فسافر إلى الإسكندرية ليعمل على

---

[20] John of Ephesus, *op. cit.*, IV: 39f.

مصالحة بولس مع المصريين، ولكن بولس مات في ذلك الوقت فتثبت بطرس كبطريرك لغير الخلقيدونيين في أنطاكيا.

وعلى الرغم من أن بطرس (البطريرك الأنطاكي) ودميان (البطريرك السكندري) قد تبادلا رسائل الوحدة والشركة في الإسكندرية، إلا إن هذا الوفاق كان قصير الأمد. ولم يكن دميان بالرجل المقتدر لاهوتياً، فحين قابله بعض الرجال الذين مالوا إلى هرطقة الثلاثة آلهة وقدموا له بعض الأسئلة، قام دميان بإعداد رسالة تجيب على النقاط التي أثاروها، وقبل أن ينشر تلك الرسالة أرسل نسخة منها إلى بطرس البطريرك السرياني ليعرف تعليقه عليها، فرد بطرس على دميان ذاكراً له العديد من الجمل غير الدقيقة وغير الواضحة التي احتوتها الرسالة، واعتبر دميان هذا الرد إهانة موجهة إلى شخصه فانقطعت العلاقات بينهما طوال فترة حياتهما. ومات بطرس عام ٥٩١م، وخلفه سكرتيره يوليان (*Julian*) الذي مات هو الآخر بعد ثلاث سنوات فقط من رسامته، فجلس بعد ذلك البطريرك أثناسيوس على الكرسي الأنطاكي. ومات دميان البطريرك السكندري أيضاً وجلس مكانه أناستاسيوس (*Anastasius*)، وعاد الكرسيان مرة أخرى إلى الوحدة بفضل مبادرة قام بها أثناسيوس البطريرك الأنطاكي.

وكان أثناسيوس هذا بحق رجلاً عظيماً[٢١] ينحدر من عائلة في سموساطا (*Samosata*)، وقد فقد والده في بداية حياته فربته أمه التقية هو وأخوه ساويروس، وعندما كبرا جعلتهما ينضمان إلى أحد الأديرة. وبعد موت البطريرك يوليان في عام ٥٩٤م، اجتمع الأساقفة ليختاروا خليفة لكرسي البطريركية في الدير الذي كان يقيم فيه

---

[٢١] للإطلاع على حياة البابا أثناسيوس انظر (*Michael le Syrien, op. cit.*, pp. 387f).

الأخوان (أثناسيوس وساويروس). وحسب العادة، صام الأساقفة ثلاثة أيام، وفي اليوم الأخير شعر بعض منهم أنه ينبغي أن يتحدثوا مع أول راهب يقابلوه في صباح اليوم التالي، وبالفعل عندما خرجوا من غرفهم في ذلك اليوم رأوا أثناسيوس يعد جمال الدير للأعمال اليومية، فتحدثوا إليه ووجدوه رجلاً ذو علم جديراً بكرسي البطريركية. وعندما قام المجمع أيضاً بفحصه، اقتنعوا به وقرروا أن يختاروه على عكس إرادته تماماً، ومع ذلك جعل أثناسيوس الأساقفة يوافقون على السماح له بإكمال سنة الخدمة التي تعهد بها للدير. وعاد أثناسيوس إلى عمله بالدير دون أن يبوح بمسألة اختياره للبطريركية حتى إلى أخيه، وعندما أكمل سنة خدمته جاءه وفد من المجمع فذهب معهم ليتولى وظيفته الجديدة. وبسبب أن عمله بالدير أثناء تلك السنة كان إحضار المؤن للجماعة من الخارج على ظهر الجمال، فلُقِّب أثناسيوس بالجمَّال (*Gamolo*). وبعد رسامته بطريركاً زار أثناسيوس الإسكندرية وحاول تسوية النزاع القائم بين الكرسيين، فقابل البابا أناستاسيوس السكندري هذه المبادرة بالترحاب، وتبادل الرجلان رسائل الوحدة فيما بينهما.[٢٢]

(ج) انهيار مملكة المسيحيين العرب:

كانت مملكة المسيحيين العرب الغساسنة في غاية الازدهار والشهرة في أيام الحارث وابنه المنذر. وكان كلاهما يتبع التيار الديني غير الخلقيدوني وقد لعب كل منهما دوراً هاماً في فترة حكمه أثناء القرن السادس. وكانت هذه المملكة تتبع أباطرة القسطنطينية المسيحيين وتدعم مصالحهم ضد الفرس، ولكن

---

[٢٢] للإطلاع على هذه الرسائل انظر (*Michael le Syrien, op. cit.*, pp. 392f).

الإمبراطور موريس قام بنفي المنذر وابنه النعمان (*Naaman*) وطُمست مملكتهم من على وجه الأرض. وبالطبع كان ولاء أولئك الرجال للجانب غير الخلقيدونى له دوره المؤثر في خلق هذا البغض الشديد داخل الإمبراطور الخلقيدوني موريس تجاههم.

وفي فترة حكم يوستين الثانى، كان المنذر يساعد الجانب الروماني في نزاعه مع الفرس، ولذا طلب من الإمبراطور يوستين أن يمده بالعون ليحافظ على تفوقه العسكري، ولكن الإمبراطور لم يكن فقط غير راغب في تلبية طلبه بل كان أيضاً حانقاً عليه، حتى أنه قرر في الحقيقة أن يدبر مؤامرة لقتله. وكتب يوستين خطابين واحد إلى المنذر نفسه، والآخر إلى مركيان قائد قواته في الشرق، ففي الخطاب الأول طلب من المنذر أن يذهب ويقابل مركيان في دارا (*Dara*) ليناقشه في بعض المسائل الملحة، وفي الخطاب الثاني كتب يأمر رئيس الجيش أن يتخلص من القائد العربي الذي سيحضر لمقابلته. وحدث خطأ في إرسال الخطابين فاستلم المنذر الخطاب المُرسل إلى مركيان، فقام بقطع كل الاتصالات مع الرومانيين.

وحين وصل تيبريوس إلى الحكم عادت علاقات الصداقة بينهما، وذهب المنذر إلى القسطنطينية في فبراير عام ٥٨٠م واستقبل هناك بمنتهى الحفاوة والمودة حتى أن الإمبراطور الجديد اعترف بلقبه الملكي. وكان هذا هو الوقت الذي تقابل فيه المنذر مع الفريقان المتنازعان في الكيان غير الخلقيدوني وحاول أن يوفق بينهما. وفي ذلك الحين كان موريس هو الحاكم على الشرق، وعند عودة المنذر من القسطنطينية تعاون مع موريس في التخطيط لحملة في منطقة الفرس، وبينما يقودان الجيوش وجدا الجسر الذي يعبر النهر الذي على الحدود محطماً، فشك موريس في أن يكون المنذر هو الذي قام

بذلك، ولم يفلح أي شيء في تغيير رأيه وإزالة هذا الشك من داخله. وكتب موريس عن هذا الأمر إلى تيبريوس فتغير موقف الإمبراطور هو الآخر تجاه الملك العربي. وتم القبض على المنذر وأُخذ بغدر إلى القسطنطينية حيث احتُجز في السجن هناك، أما أولاده الأربعة فقد قاموا تحت قيادة الأخ الأكبر النعمان بالثأر لأبيهم من خلال سلسلة من الغارات الانتقامية على الأراضي الرومانية، وعلى الرغم من أن محاولة القبض عليهم لم تنجح إلا إن سمعتهم قد تأثرت بشدة.

وكان جلوس الإمبراطور موريس على العرش خلفاً لتيبريوس في عام ٥٨٢م له تبعات مأساوية على الملك العربي الذي كان في النفي. وجاء النعمان ابن المنذر إلى القسطنطينية يحاول أن يلتمس الحرية لأبيه، فرد الإمبراطور موريس عليه بأنه على استعداد لقبول طلبه بشرط أن يشترك مع القوات الرومانية ضد الفرس وأن يتبنى الفكر الديني الخلقيدوني. فوافق النعمان على الشرط الأول ولكنه رفض الثاني بحجة أنه إذا قبله فقد يتعرض للقتل من شعبه، وعند مغادرة النعمان حضرة الإمبراطور قال إنه لن يرى وجه الرومان مرة ثانية. وتم القبض على النعمان وهو في طريقه ونُفي مع والده، وعندئذ انقسمت مملكة المسيحيين العرب إلى خمسة عشر إمارة مما أدى إلى انضمام الواحدة تلو الأخرى إلى الفرس[٢٣] الذين تزعموا المنطقة خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن السابع.

وكان وجود مملكة قوية للمسيحيين العرب أمراً نافعاً لأباطرة القسطنطينية، حيث أوقفت تلك المملكة بشكل فعال التوسع الاستعماري الفارسي في سوريا وفلسطين ومصر - والذي تم (بعد

[٢٣] إن قصة تدمير مملكة المسيحيين العرب الغساسنة بواسطة أباطرة القسطنطينية، محفوظة في: (يوحنا أسقف أفسس، مرجع سابق: الجزء الخامس).

انهيار مملكة المسيحيين العرب) في أوائل القرن السابع ـ كما أنها منعت أثناء وجودها الاجتياح العربي للإمبراطورية والذي قد تحقق أيضاً فيما بعد. وقد أدت السياسة القصيرة النظر للإمبراطور موريس ـ والتي قد تكون بدافع من الغيرة والتعصب الديني ـ إلى تلك الأفعال الطائشة (تجاه مملكة المسيحيين العرب) بالإضافة إلى كل ما جلبته تلك الأفعال على تاريخ الشرق الأوسط بصفة عامة وعلى المسيحية في تلك المنطقة بصفة خاصة.

(د) الإمبراطور موريس يلقى حتفه:

كان موريس في الواقع إمبراطوراً مميزاً، فكجندي كان شجاعاً وماهراً، وكحاكم قام بعدد من الإصلاحات التنظيمية المؤثرة. وفي علاقته مع الفرس كان موريس بالفعل ناجحاً جداً في ضوء حقيقة أن الإمبراطورية الرومانية كان عليها أن تواجه في تلك الفترة ما بين عام ٥٣١م وعام ٦٢٨م الإمبراطورين الطموحين كسرى الأول (*Chosroes I*) وحفيده كسرى الثاني (*Chosroes II*)، وكانا كلاهما له نزعة توسعية جامحة.

ولم يستطع الإمبراطور جوستينيان أن يحقق طموحه في إعادة إخضاع الغرب للإمبراطورية إلا من خلال إبرام اتفاقية سلام مع كسرى الأول كلفته مبلغاً ضخماً من المال يُدفع كإتاوة سنوية. وكان الحاكم الفارسي يكسر هذا الاتفاق مرات ومرات، وفي كل مرة يطلب أموالاً أكثر وامتيازات على أراض أكبر، وقضت الاتفاقية الأخيرة بينهما أن تدفع القسطنطينية لفارس مائتين ألف قطعة من الذهب الروماني سنوياً. وبعد وفاة جوستينيان لم يتم الوفاء بهذا الاتفاق في أحوال عديدة، فكان الفرس يقومون بحملات

عسكرية كلما تمكنوا من ذلك لكي يحصلوا على المال. وورث موريس هذه المشكلة مع استلامه للحكم عام ٥٨٢م، ولكن أثناء السنوات العشر الأولى من حكمه نجح قائدا الجيش الشجاعين فيليبيكوس (*Philippicus*) وهراقليوس (*Heraclius*) في الحفاظ على حدود الإمبراطورية من أي اعتداء فارسي. ومنذ عام ٥٩١م أصبحت العلاقة بين موريس وكسرى الثاني وطيدة جداً، لأن موريس أمد كسرى الثاني بالعون أثناء نزاعه مع بهرام (*Bahram*) الذي كان يقود ثورة ضد الإمبراطور الفارسي. وبالفعل استعاد كسرى الثاني وضعه مرة أخرى، وأصبح موريس وكسرى الثاني صديقين، ولو صدقت رواية المؤرخين السريان فإن موريس أعطى ابنته ماريا لكسرى الثاني زوجه له.[٢٤] وحينما رأى موريس أنه لم يصبح هناك أي تهديد من جهة الشرق، كافأ هراقليوس على خدماته بتعيينه حاكماً على شمال أفريقيا.

وكانت لدى موريس مشاكل في الشمال على حدود الدانوب، وكان يحتاج في مواجهتها للتعاون المخلص من كل جيوشه، ولكنه لم يستطع أن يتحصل على تلك المساندة الكاملة أبداً، لأنه منذ وصوله إلى الحكم لم يهتم بالتواصل معهم، كما أن خزائنه الخاوية منعته من دفع رواتبهم. هذا بالإضافة إلى أنه كانت هناك شكوى من أن موريس يستخدم وضعه الإمبراطوري في تسهيل حصول أقاربه على الثروة والنفوذ، ويبدو أن صداقته مع كسرى الثاني قد جعلته يهمل قواته الحربية. وعلى أية حال فقد قام الجيش بتمرد ضد موريس عام ٦٠٢م وخذلته الحامية التي كانت معه في

---

[24] C. S. C. O., vol. 81, pp. 215f.
ويُقال أن كسرى قام ببناء كنيستين لزوجته المسيحية، واحدة على اسم سرجيوس والأخرى على اسم والدة الإله.

المدينة، وحاول موريس الهرب إلى خلقيدونية لكنه قتل هو وأولاده الأربعة يوم ٢٦ نوفمبر، وأجلس الجيش الضابط فوكاس (*Phocas*) إمبراطوراً على العرش.

٣. فترة حكم الإمبراطور فوكاس:

واجه الإمبراطور فوكاس أياماً عصيبة أثناء حكمه، فقد تأثر كسرى الثاني جداً بمقتل الإمبراطور موريس وعائلته وحاول أن يثأر لصديقه فاحتل منطقة ما بين النهرين (*Mesopotamia*) وسوريا وكبادوكيا وبافلاجونيا (*Paphlagonia*)، ولم يستطع فوكاس أن يفعل أي شيء ليوقف الجيش المعتدي، ولكنه أظهر فشله في التصدي للموقف بإرغام اليهود في أورشليم على قبول الإيمان المسيحي.

ولكي يدمج كسرى الثاني المناطق التي انتزعها معاً، وضع في اعتباره معارضة الشعوب المسيحية هناك للجانب الخلقيدوني، فأرسل لهم أسقفاً من فارس ينتمي للكنيسة السريانية الشرقية التي كانت توقر ذكرى نسطور،[٢٥] وعندما لم يقبله الشعب هناك ترك كسرى الثاني المنطقة بكاملها تحت رئاسة الأساقفة غير الخلقيدونيين. ويسجل المؤرخ السرياني أنه نتيجة هذا الموقف لم يصبح هناك وجود للمناصرين للجانب الخلقيدوني في الشرق من منطقة حدود نهر الفرات، كما عاد كذلك إلى الشرق الأساقفة غير الخلقيدونيين المنفيين في مصر.

ولم يستطع فوكاس أن يحافظ على تماسك الإمبراطورية لوقت طويل، فقد كان عليه أن يواجه الغزو الفارسي بالإضافة إلى أعداء

---

[25] *Michael le Syrien, op. cit.*, pp. 389f.

الإمبراطوريـة الأوروبـيين في الـشمال، وقـد فـشل بالفعـل في كـلا الأمـرين، وحـاول أن يـداري عجـزه هـذا بقـانون للإرهـاب داخـل الإمبراطوريـة. وأدى تزايـد الاسـتياء مـن عجـز فوكـاس إلى قيـام هراقليـوس حـاكم شمـال أفريقيـا بتمـرد عليـه كمـا انـضمت مـصر أيضاً إلي ذلك التمرد. ورتب هذا الحاكم المنشق مع ابنـه هراقليـوس وابن أخيه نكيتاس (*Nicetas*) أن يقود الأول أسطولاً والثاني جيشاً ويتجها إلى العاصمة على أسـاس أن الـذي يصل إليها أولاً يكـون هـو الإمبراطـور والآخـر يكـون مـساعداً لـه. ووصـل هراقليـوس أولاً في سـبتمبر عـام ٦١٠م فرحـب بـه الـشعب جـداً وتـولى زمـام الحكومـة وقـبض علـى فوكـاس يـوم ٤ أكتـوبر. وسـأل هراقليـوس فوكـاس قائلاً "أبهذه الطريقة قمت بقيادة الإمبراطورية؟"، فأجابـه فوكـاس: "وهل أنت متأكد أنك تستطيع أن تفعل مـا هـو أفضل؟"، وفي النهايـة حُكم على فوكاس بالقتل.

الفصل السابع

عَهْدُ الإمْبِرَاطُورِ هِرَاقْلِيُوسَ وَنِهَايَةُ الدرَامَا

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

بمجرد أن انتهى الإمبراطور هراقليوس من توطيد أموره في القسطنطينية، قام بتوجيه اهتمامه إلى استعادة الأراضي المحتلة التي فقدتها الإمبراطورية نتيجة غزوات الفرس. ويسجِّل المؤرخ ميخائيل السرياني أن هراقليوس حاول في البداية أن يسترجع تلك الأراضي بطريقة ودية حيث أرسل خطاباً إلى كسرى الثاني إمبراطور فارس يخبره فيه أن الرجل الذي أهلك الإمبراطور موريس وعائلته قد قُتل، وبالتالي يمكن أن يكون هناك سلام بين الدولتين.[١] ولم يأتِ هذا الخطاب بأية نتيجة مع كسرى الثاني، فاضطر هراقليوس أن يدخل في حرب مع الفرس، وكان الانتصار حليف الفرس في كل المعارك التي دارت بين عام ٦١١م وعام ٦٢٠م حيث أصبحت مصر وكل الشرق تحت سيطرتهم. وكتب فاسيليف عن ذلك قائلاً: "إن السهولة التي احتل بها الفرس سوريا وفلسطين يمكن تفسيرها جزئياً من خلال الظروف الدينية لتلك المناطق، فمعظم السكان - وبالأخص في سوريا - كانوا من غير المؤيدين للإيمان الأرثوذكسي الرسمي للحكومة. كما أن النساطرة وأصحاب الطبيعة الوحيدة (*Monophysites*) الذين يقطنون تلك المناطق كانوا يعانون من الاضطهاد العنيف من الدولة البيزنطية، ولهذا كان من الطبيعي أن يفضِّل أولئك السكان سيادة الفرس عبدة النار عليهم، لأن النساطرة كانوا يتمتعون في بلاد الفرس بحرية دينية نسبية".[٢] وقد أيد المؤرخون السريان وجهة نظر فاسيليف الذي أضاف مؤكداً أنه

---

[1] *Michael le Syrien, op. cit.*, p. 403.

[2] *History of the Byzantine Empire, op. cit.*, p. 196.

لا يمكننا أيضاً إهمال الجزء الخاص بالدور الذي لعبه الكيان الخلقيدوني في تحريض الأباطرة على الاضطهاد.

٢. انتصارات هراقليوس:

لم يستطع هراقليوس تحقيق أي شيء يُذكر في التسع سنوات الأولى من حكمه، بل تمكن الفرس من التوسع في الأراضي التي اغتصبوها دون أية إعاقة. ففي عام ٦١٣م احتلوا (*Cilicia*)، كما نهبوا فلسطين في العام الذي يليه وسجنوا البطريرك زخارياس وأخذوا الصليب المقدس إلى عاصمتهم المداين (*Ctesiphon*). وفي عام ٦١٥م وصل الفرس إلى مدينة خلقيدونية وضاعت شبه الجزيرة اليونانية في أيدي السلافيين (*Slaves*). وبدأ الفرس غزوهم لمصر عام ٦١٧م وسقطت الإسكندرية على الفور في أيديهم.

وأمام هذه الكوارث أعلن هراقليوس خطته للانسحاب إلى قرطاج (*Carthage*) في شمال أفريقيا، ولكن الشعب لم يدعه يقوم بهذا ونجح البطريرك سرجيوس (*Sergius*) في أن يجعل الإمبراطور يغير رأيه وقدمت له الكنيسة كل الدعم مع الرجال والأموال. ووسط هذا التأييد قام هراقليوس ببناء جيش وأسطول جديد، وفي ليل الخميس ٧ أغسطس عام ٦٢٦م هُزم الأسطول السلافي شر هزيمة. وحقق هراقليوس أيضاً في الشرق سلسلة من الانتصارات الرائعة على الفرس بلغت ذروتها في المعركة الحاسمة التي جرت قرب نينوى (*Nineveh*) عام ٦٢٧م، حيث قتل هراقليوس بيده ثلاثة من قواد الفرس، كما قُتل رئيس الجيش الفارسي رازاتاس (*Razatas*). ومات كسرى الثاني على يد ابنه، وتم التوصل إلى

سلام بين الدولتين في عام ٦٢٨م، كما أُعيدت خشبة الصليب المقدسة إلى أورشليم.

وهكذا نجح هراقليوس في أن يعيد للإمبراطورية الرومانية مجدها السابق، وقد صارت في الحقيقة منذ ذلك الوقت 'الإمبراطورية البيزنطية'. واتخذت تلك الإمبراطورية سمتها المميزة التي تتكون من ملمحين أساسيين ساهما معاً في توحيدها وهما بالتحديد التمسك بالتوجه الخلقيدوني واللغة اليونانية. ولم تأخذ الإمبراطورية في حسابها حقيقة أن المسيحيين الأقباط والسريان الذين لن يقبلوا هذين الأمرين يستحقون معاملة عادلة، ولذلك لم تلائم تلك الإمبراطورية وكنيستها التي تحت قيادة القسطنطينية إلاّ فقط الرجال والنساء الذين ولدوا ونموا في البيئة الثقافية اليونانية. وعلى هذا لم تستطع الكنيسة - التي حاولت الإمبراطورية توطيدها - أن ترى البعد الجامعي (الكاثوليكي) من منظوره الصحيح.

وبالرغم من أن هراقليوس استعاد سوريا ومصر عام ٦٢٨م، إلاّ أنه اضطر للتخلي عن سوريا للعرب بعد ذلك بسنوات قليلة، كما فُقدت مصر كذلك فور موته عام ٦٤١م. ويعتقد المؤرخون السريان أن هذا كان من عمل الله رداً على "الشر الذي ارتكبه الرومانيون (أي المنتمون للإمبراطورية الرومانية)، الذين كانوا كلما أمسكوا بالسلطة، سرقوا كنائسنا وأديرتنا وحكموا علينا دون رحمة".[٣] وكان هراقليوس قد تبنى إجراءات قاسية جداً ضد الكيان غير الخلقيدوني في الفترة التي كانت فيها مصر وسوريا وآسيا الصغرى وفلسطين تحت سلطته الإمبراطورية، ولكن هذا لم يحدث إلا بعد فشل محاولته الخاصة لتوحيد الجانبين.

---

[3] *Michael le Syrien, op. cit.*, p. 410.

٣. جهود في سبيل إعادة الوحدة:

وكان هراقليوس بعد تلك الانتصارات في سوريا، وعندما قام بزيارة الرها رحب به رجال الكنيسة والرهبان والشعب ترحيباً حاراً وكانوا ينتمون إلى الجانب غير الخلقيدوني، فأسعد ذلك الإمبراطور جداً.[٤] وفي غضون ذلك الوقت أصدر هراقليوس خطاباً دورياً موجهاً إلى (*diakrinomenoi*)[٥] أي 'المُفرزين' أو 'المُنشقين'[٦] جاء فيه: "إن الابن كلمة الله الذي مع الآب والروح القدس قبل الدهور، هو واحد من الثالوث القدوس المحيي والواحد في ذات الجوهر. ولكي يفدي الجنس البشري أراد أن يصير متجسداً من مريم 'والدة الإله' وأن يولد منها. وهو إله كامل، الذي هو نفسه قد صُلب في أيام بيلاطس البنطي. وإذ هو الله الكلمة غير القابل للتألم فإنه ظل الله وإنسان كطبيعتين اتحدتا في فعل واحد (*one operation*)، أي الطبيعة الواحدة لله الكلمة المتجسد كما أقر كيرلس الطوباوي. والقول بطبيعتين لا يعني الفصل بينهما"، واختُتم الخطاب بإعلان الحرم لأي واحد يتمسك "بإيمان مخالف، سواء كان ذلك مجمع نيقية أو القسطنطينية أو أفسس أو خلقيدونية". ويؤكد الفكر اللاهوتي لهراقليوس - كما يعكسه هذا الخطاب - أن المسيح هو إله وإنسان اتحدا في فعل واحد (*one operation*)، وهذا الفكر لم يكن بأي حال من الأحوال أفضل من التعليم المنسوب لنسطوريوس والذي تمت على أساسه إدانته. وثمة نقطة أخرى نلاحظها في هذا الخطاب، وهي أنه استخدم كلمة 'طبيعة' بمعنيين مختلفين، ففي تأكيده على

---

[٤] المرجع السابق صفحة ٤٠٨ وما يليها.

[٥] كان هذا هو الاسم الذي يشير به الكيان الخلقيدوني إلى غير الخلقيدونيين.

[٦] للإطلاع على الخطاب انظر (المرجع السابق صفحة ٤٠٣ وما يليها).

الطبيعتين يشير الخطاب بأنهما الله الابن وإنسان، ولكن في الصيغة الكيرلسية (التي يذكرها) جعل الطبيعة تعني فقط 'الفعل'. وإذا وضعنا هذه الحقائق في الحسبان، نستطيع القول بأن هراقليوس لم يكن يريد أن يصدر صيغة وسطية يقبلها الجانبان، وإنما كان يقدم إعادة تفسير للتعليم الخريستولوجي، ولكن هذا التفسير لم يكن مع الأسف جدير بالتقدير على الإطلاق.

٤. هراقليوس والإضطهاد:

لم يكن خطاب هراقليوس العقائدي مقبولاً لدى الكيان غير الخلقيدوني إلا عند بعض الفصائل، وقد أثار ذلك عداوة هراقليوس ضدهم فبدأ برنامجاً من الاضطهاد الوحشي جعل المسيحيين في مصر وسوريا يشعرون بالضجر الشديد. وكان في مصر في ذلك الوقت اثنين من البطاركة واحد خلقيدوني وآخر غير خلقيدوني، وكان للبطريرك الخلقيدوني كورش (*Cyrus*) سلطة سياسية على البلاد بجانب سلطته الدينية، فاستخدم وضعه هذا في اضطهاد الكيان غير الخلقيدوني الذي كان تحت قيادة البطريرك أندرونيكوس (*Andronicus*) ـ خليفة أناستاسيوس ـ مما تسبب في كراهية الشعب الشديدة له. وهنا ينبغي علينا أن نذكر أن البابا بنيامين (*Benjamin*) الذي جاء بعد أندرونيكوس قد رحب بالعرب عندما قاموا بغزو مصر.

أما في سوريا فكان هراقليوس نفسه متداخلاً في الاضطهاد الدائر هناك، فبينما كان يقيم في الرها حضر إلى الكنيسة في أحد أيام الأعياد مع غير الخلقيدونيين، وتقدم ليأخذ سر الشركة، ولكن إشعياء أسقف المدينة رفض ذلك قائلاً للإمبراطور أنه ما لم

يعلن تخليه عن مجمع خلقيدونية وطومس ليو فلن يستطع أن يعطيه من الأسرار. وهنا شعر هراقليوس بالإهانة وأمر في غضبه بأن يُطرد الأسقف وتؤخذ الكنيسة وتُعطى للخلقيدونيين، وبهذه الطريقة صارت كاتدرائية الرها في أيدي الجانب الخلقيدوني بتدخل من هراقليوس نفسه.

وبعد مغادرة هراقليوس لمدينة الرها ذهب إلى منبج (*Mabbogh*) حيث قابله هناك البطريرك أثناسيوس مع اثني عشر أسقفاً، ومكث قادة الكنيسة السريانية مع الإمبراطور اثني عشر يوماً يناقشون فيها معه موضوع الإيمان. وقدم له هؤلاء القادة - بناء على طلبه - موقفهم العقائدي مدوناً في بيان أعده البطريرك.[٧] وجاء في ذلك البيان أن قانون إيمان نيقية كما أقره مجمع القسطنطينية ومجمع أفسس هو الرمز الوحيد للإيمان، وبخصوص التجسد أكد البيان: (١) أن كلمة الله الآب، المساوي والواحد في ذات الجوهر مع الآب والروح القدس، أخذ - بالحقيقة وفي الواقع - جسداً له روح وعقل من والدة الإله؛ (٢) أن الله الكلمة وحَّد مع نفسه الجسد من جهة الطبيعة والفعل؛ (٣) أن الجسد أخذ وجوده فقط في التقائه (واتحاده) مع الكلمة، ولذلك فهو لم يتكون قبل الاتحاد؛ (٤) أنه (أي الكلمة) صار إنساناً، ليس من خلال تحول أي من الطبيعتين إلى الأخرى؛ (٥) أن كلمة الله له ميلادان، واحد أزلي من الآب والآخر في الزمن من الأم البشرية؛ (٦) أن الذي كان قبل التجسد استمر كما هو في التجسد بدون إدخال أي إضافة إلى الثالوث؛ (٧) أنه مركب من اللاهوت والناسوت، وكل منهما كامل بحسب أصل مبدأه (جوهره) وكل منهما يحتفظ بخصائصه الطبيعية، ويسوع

---

[٧] للإطلاع على البيان انظر (ميخائيل السرياني: مرجع سابق صفحة ٤٠٥ وما يليها).

المسيح هو واحد، طبيعة واحدة، أي شخص واحد، وهو ليس منقسم إلى طبيعتين، أو شخصين، أو ابنين، أو مسيحين من بعد الاتحاد الذي يفوق الوصف؛ (٨) أن الانقسام من جهة والخيالية* من الجهة الأخرى مرفوضتان تماماً، حيث إن الأولى هي خطأ نسطوريوس والثانية هي هرطقة أوطيخا؛ (٩) أن المسيح الواحد هو في نفس الوقت، واحد في ذات الجوهر مع الله الآب والروح القدس في اللاهوت، كما أنه واحد في ذات الجوهر معنا في الناسوت؛ (١٠) ولذلك فإن كل الأمور الإلهية وكل الأمور البشرية، الأمور السامية والأمور المتواضعة، هي كلها لنفس الشخص الواحد، الذي احتمل بالحقيقة - وهو بلا أدنى لوم - الآلام التي تخص الطبيعة البشرية بينما ظل هو بلا ألم من جهة لاهوته؛ لأننا كنا نحتاج إلى إله متجسد يجوز الموت كما قال ق. غريغوريوس النزينزي. وقد ذكر البيان خمسة أسباب تفسر إصرارهم على رفض مجمع خلقيدونية، واختتم بقوله: إن هذه هي الأشياء "التي تزعجنا والتي تسبب انقسام الكنيسة، وعندما يتم تصحيح هذه الأمور فلن يكون هناك شيء يمنعنا من الذهاب إلى بيت الله سوياً والتمتع بالفرح الروحي. والله الذي يعرف الخفايا شاهد أن اهتمامنا فقط هو الحفاظ على الإيمان، وأننا لسنا منقادين بروح النزاع أو بالغرور الشخصي كما يظن بعض الناس".

وعندما قرأ الإمبراطور هذا البيان قام بإدانته - كما يقول المؤرخ السرياني - وطلب من البطريرك والأساقفة الذين معه أن يعطوه الشركة (الإفخارستية) وأن يؤيدوا رسالته العقائدية، فرفض قادة الكنيسة السريانية الإذعان لأي من المطلبين وانتهى الأمر عند هذا الحد.

---

* يُعنى بالخيالية أن المسيح لم يكن له جسدَ واقعي حقيقي، بل مجرد جسد وهمي أو خيالي

وثار غضب الإمبراطور مرة أخرى على الكيان غير الخلقيدوني، فكتب إلى كل المناطق التي تحت سيادته يأمرهم بأنه "يتحتم على كل الذين لا يقبلون مجمع خلقيدونية، أن تُقطع أنوفهم وآذانهم، وتتم مصادرة ممتلكاتهم".[٨] واستمر هذا الاضطهاد الرسمي لفترة من الزمن اضطر أثناءها كثير من الرهبان أن يؤيدوا مجمع خلقيدونية بسبب سوء المعاملة والظلم الشديد، أما الذين رفضوا الاستسلام فقد أُجبروا على الموافقة على المجمع بأساليب شتى. ويذكر المؤرخ السرياني أن غير الخلقيدونيين أمام هذه الآلام الشديدة قاموا بإرسال استغاثاتهم إلى الإمبراطور، ولكنه لم يظهر حتى مجرد الرغبة في سماع توسلاتهم. وفي خضم هذه الأحداث بدأ الغزو العربي، فقابله أولئك المسيحيون بكل ترحاب. ومن هنا فإن اللوم في امتناع المسيحيين في مصر وسوريا عن المقاومة وبقائهم محايدين أثناء الفتح العربي لتلك الأراضي يقع على هراقليوس نفسه الذي كان قد استطاع في الماضي أن يستعيد الإمبراطورية البيزنطية.

وحينما وصل العرب إلى السلطة فعلوا أمراً واحداً أفاد الكيان الخلقيدوني جداً، حيث سمحوا لكل جانب بالاحتفاظ بمباني الكنائس والمؤسسات التي كانت في حوزته وقت الفتح العربي، وبهذه الطريقة بقيت الكنائس التي كان هراقليوس قد أخذها من غير الخلقيدونيين في حوزة الكيان الخلقيدوني. ولكن الجانب غير الخلقيدوني - كما يذكر المؤرخ السرياني - استطاع على الأقل أن يتخلص من الاضطهاد غير الإنساني الذي مارسه ضده المسيحيون الخلقيدونيون. وهكذا أظهر عهد هراقليوس في التاريخ البيزنطي خطأ رؤية الإمبراطورة بولخريا في منتصف القرن الخامس، حيث

---

[٨] المرجع السابق صفحة ٤١٠.

اعتقدت أن تلك الرؤية يمكنها أن تتحقق من خلال اضطهاد المسيحيين في الشرق لأنهم وجدوا أن قوانين مجمع خلقيدونية تختلف عن فهمهم لتقليد الكنيسة العقائدي الراسخ لديهم، ولأنهم رأوا كذلك عدم ملائمة ادعاءات السيادة التي فرضها كرسي روما.

٥. بعض الملاحظات الختامية:

ويتبادر إلى الذهن هنا سؤال هام جداً وهو: لماذا لم يقتنع المسيحيون الأقباط والسريان بقبول مجمع خلقيدونية؟ والإجابة الجاهزة لدى المؤيدين للجانب الخلقيدوني هي أن ذلك يرجع إلى أوطيخية أولئك المسيحيين والتي حاولوا تطويرها في الأزمنة اللاحقة لتبدو مشابهة للموقف الخلقيدوني. ولكن الحقيقة أن تلك الإجابة لا تجد أبداً ما يساندها في التقليد غير الخلقيدوني إلاّ في فهم جزائي وأحادي الجانب لبعض الحوادث المتفرقة. وكانت القوى التي تسيطر على مجمع خلقيدونية قد رأت في أوطيخا بعض الأفكار (الخاطئة) وأقرت إدانته كهرطوقي، ولكن البابا ديسقوروس الذي عزلته هذه القوى - معتقدة أنه هو القائد الفعلي للهرطقة الأوطيخية - فلم تكن لديه بالفعل أية صعوبة في الإقرار بأن الموقف الذي نُسب لأوطيخا هو موقف هرطوقي واضح. ومن هنا يتضح أن اعتراض غير الخلقيدونيين على مجمع عام ٤٥١م لم يكن من منطلق أوطيخي، وحتى لو سلمنا جدلاً بأنه قد حدث تطور في الفكر اللاهوتي غير الخلقيدوني يتناغم مع أحداث الأزمنة اللاحقة، فإن القول بأن موقفهم هذا قد نبع من الهرطقة الأوطيخية يعتبر قمة المجافاة للحقيقة. ولذلك فإن انقسام الكنيسة بسبب الجدال الخريستولوجي في القرن الخامس والقرون اللاحقة يحتاج بالفعل إلى تفسير أكثر قبولاً.

ولا يُعد هذا الأمر من وجهة نظرنا مهمة مستحيلة، فعندما سنأتي لشرح مدخلنا لهذا الموضوع سوف نشير إلى أن المسيحية كانت لها منذ البداية قاعدة إيمان تُظهر معيارها العقائدي المميَّز. وفي الجدال الخريستولوجي على سبيل المثال، كانت (جميع) التقاليد الإيمانية في الشرق تُرجع مواقفها اللاهوتية إلى إيمان نيقية حسبما أقره مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م، أي قانون الإيمان النيقاوي في صيغته التي زيدت أثناء الربع الثالث من القرن الرابع والتي نسبها مجمع خلقيدونية لمجمع عام ٣٨١م. ولكن هذا القانون صار يُفسر ويُفهم، على الأقل بطريقتين متباينتين في الشرق، وبدأ الصدام بين هذين الجانبين منذ موسم عيد الميلاد لعام ٤٢٨م. وحاول ق. كيرلس السكندري - وهو يمثل أحد هذين التقليدين - أن يؤكد من خلال مجمع أفسس عام ٤٣١م أن الموقف السكندري هو فقط الموقف الأرثوذكسي، ولكنه مع ذلك لم يستطع النجاح بشكل كامل، لأنه على الأقل منذ الربع الأخير من القرن الرابع كان الأنطاكيون - وهم لا يزالون داخل الكنيسة الأرثوذكسية - قد كوَّنوا تقليداً (فكراً) لاهوتياً خاصاً لم يكن من الممكن تحطيمه في 'انقلاب' (*coup d'etat*) عام ٤٣١م. وكان السكندريون كذلك قد بنوا تقليدهم اللاهوتي الذي لم يكن من الممكن أيضاً التخلص منه بالمناورات الدبلوماسية ليوحنا الأنطاكي أو بالاتفاق غير المرغوب فيه الذي تم التوصل إليه مع البابا كيرلس عام ٤٣٣م.

وهكذا في سياق هذا التوتر الناشئ تم انعقاد مجمع خلقيدونية، وبدون مواجهة الأمور المختلف عليها (بين التقليدين) بشكل مباشر سعى هذا المجمع لتوطيد سيطرة تحالف روما مع السلطة الإمبراطورية في القسطنطينية، لكي تؤكد روما في النهاية

سلطانها الشامل على الكنيسة ولكي تضع القسطنطينية نظاماً كنسياً للشرق تحت قيادة عاصمة الإمبراطورية. ونظر كل جانب من الجانبين في الشرق إلى تقييم مجمع عام ٤٥١م بكونه محاولة من الجانب الآخر للتعدي على التقليد الخاص به، وقد تفاعل الجانبان مع المجمع بالاعتراض من جانب السكندريين وبالتجاهل من جانب الأنطاكيين. وكانت النتيجة الحتمية هي انقسام الكنيسة، واستطاع كل من الجانبين أن يزعم بأنه هو وحده المتواصل مع الكنيسة الأرثوذكسية التي كانت قبل مجمع خلقيدونية.

القسم الثاني

التَعْلِيمُ الخرِيسْتولُوجِيُ
الخَاصُ بالتَقْلِيدِ الكَنسِيِ
غيرُ الخَلْقيدُونِي

الفصل الثامن

نُقْطَةُ النِّزَاعِ

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

عندما نقوم بفحص الأسباب التي جعلت المسيحيين في مصر وفي أجزاء كثيرة في الشرق يعارضون مجمع خلقيدونية، ستتضح أمامنا حقيقة واحدة من خلال وثائق القرنين الخامس والسادس، ألا وهي أنهم رفضوا الاعتراف بذلك المجمع على أسس لاهوتية جوهرية. وبالرغم من أنه ليس من المستبعد أن يكون لدى أولئك المسيحيين شكوى عنيفة ضد مجمع عام ٤٥١م بسبب الطريقة التي عُومل بها البابا ديسقوروس وبسبب القرار الخاص بالقسطنطينية، إلا أن تلك الأمور لم يأتِ ذكرها في أي من الوثائق سوى بطريقة غير مباشرة، حيث ظل السبب الرئيس المعلن لرفض المجمع هو سبب لاهوتي.

وفي محاولتنا لفهم وجهة نظر أولئك المعارضين، يتعين علينا أن نتذكر حقيقة أنهم كانوا يتمسكون بإخلاص بالتقليد اللاهوتي السكندري الذي كان بالنسبة لهم هو التقليد الأرثوذكسي الوحيد. ولم يكن هذا التقليد يقتصر على الإسكندرية أو مصر، ولكنه في الحقيقة كان منتشراً في جميع المناطق في الشرق، ومنذ إدانة نسطوريوس ازداد التقدير لهذا التقليد بصورة كبيرة كما صار البابا كيرلس - أكثر من أي شخص آخر - هو الرجل اللاهوتي الذي يعبِّر عن الأرثوذكسية بكل إمتياز.

وهذه الشعبية التي نالتها تعاليم آباء الإسكندرية لم تكن شعبية مطلقة أو كليةً إذ كان لها معارضون في الجانب الأنطاكي. وكان المؤيدون للتقليد الأنطاكي - كما رأينا - يحاولون بشتى الطرق تقوية موقفهم، وكانوا في سعيهم هذا يحرِّفون - عن قصدٍ أو عن غير قصدٍ - وجهة نظر الجانب السكندري. وكانت هذه بالفعل هي طبيعة التوتر في الشرق التي على خلفيتها عُقدت المجامع الكنسية

الثلاثة عام ٤٤٨م وعام ٤٤٩م وعام ٤٥١م. وبالنسبة للمنتمين للتقليد السكندري، اعتُبر مجمع عام ٤٤٨م أنه دافع عن التقليد الأنطاكي وقد تم تصحيح ذلك من خلال مجمع عام ٤٤٩م، ولكن مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م قام بإلغاء قرارات مجمع عام ٤٤٩م.

ولكي نستطيع تقدير وجهة النظر تلك، لابد أن نقوم ببحث الموقف اللاهوتي الذي أقره مجمع خلقيدونية. ومن أجل هذا، سنقوم بفحص الفكر اللاهوتي الذي أكده طومس ليو من جهة، والفكر اللاهوتي الذي أكده تعريف الإيمان الخلقيدوني من الجهة الأخرى. وبعد ذلك سنناقش تعليم البابا ديسقوروس لكي نرى ما هي بالتحديد الأمور التي كان يريد التشديد عليها.

٢. الفكر اللاهوتي لطومس ليو:

كان الأمر المركزي في مجمع خلقيدونية ـ كما سبق وأوضحنا ـ هو قبول أو عدم قبول طومس ليو. ولذلك سيكون من المناسب هنا أن نعطي ملخصاً مختصراً لهذه الوثيقة، لكي نرى مدى الصعوبة التي يمكن أن يجدها (الشخص) اللاهوتي السكندري في تقبل وهضم الفكر اللاهوتي لتلك الوثيقة.

(أ) ملخص مختصر لطومس ليو:

كانت الوثيقة مؤلفة لغرض محدد هو تأييد إدانة أوطيخا التي أعلنها مجمع عام ٤٤٨م. وقد أخذ الطومس في عرض الموضوع من بدايته الأولى،[1] حيث ذكر أنه: بدلاً من أن يتعلم أوطيخا من أولئك الأكثر منه حكمة اعتمد على فهمه الناقص للإيمان، ولو كان قد

---

[1] للاطلاع على الطومس انظر: (ACO. II, i. pp. 10f.). الأصل اللاتيني مع الترجمة الإنجليزية موجودة في (T. H. Bindley, *op. cit.*).

توقف فقط ليفحص بعناية العبارة الواردة في قانون الإيمان "أؤمن بالله الآب الضابط الكل، وبابنه الوحيد يسوع المسيح ربنا الذي وُلد من الروح القدس ومن مريم العذراء"،[٢] لما كان قد وقع في تلك الهرطقة الحمقاء.

وعندئذ بدأت الوثيقة تقدم أدلة من الأسفار لتبين بها أن "المولود الوحيد الأزلي نفسه الذي من الآب الأزلي، هو ذاته الذي وُلد من الروح القدس ومن مريم العذراء". وبهذه الطريقة أخذ الله الابن طبيعتنا لأجل شفائنا، ولكن أوطيخا - على عكس هذا التعليم الواضح - استعمل "كلمات مضللة" وقال إنه "قد حُبل به في رحم العذراء"، وأن المسيح "أخذ شكل إنسان بدون جسد حقيقي مأخوذ من أمه". والحق هو أن "الروح القدس جعل العذراء تحبل وتلد، ولكنه كان جسد حقيقي مأخوذ من جسدها" ذاك الذي ولدته.

وقد اتخذ الله الابن الأزلي ناسوتاً بحيث إن "خواص كلتا الطبيعتين والجوهرين محفوظة ومتواجدة معاً في شخص واحد". إن ابن الله "نزل من عرشه السماوي" ولكنه في نفس الوقت "بدون أن يتنحى عن مجد الآب"، ودخل في هذا العالم وولد بطريقة جديدة. وبهذا الميلاد (الزمني) لم يتغير اللاهوت إلى ناسوت، ولا ابتُلع الناسوت في اللاهوت، ولكنهما كانا متحدين تماماً بحيث إن "كل طبيعة تقوم بما هو ملائم (*proper*) لها (أو مختص بها) وهي في شركة (*communion*) مع الأخرى؛ فعلى سبيل المثال كان الكلمة يقوم بما هو ملائم للكلمة، وكان الجسد ينفذ ما هو ملائم للجسد". فكإنسان كان يمكنه أن يشعر بالجوع والعطش وأن يتعب وينام؛ ولكن كإله أشبع الآلاف من الناس بخمس خبزات

---

[٢] هنا اقتبس ليو بابا روما من قانون الإيمان الروماني القديم وليس من قانون نيقية.

كما صنع معجزات أخرى. والحق أنه "في الرب يسوع المسيح، يوجد شخص واحد لله والإنسان، ومع ذلك فإنه من حيث التألم الذي هو مشترك لكليهما فإن هذا شيء، ومن حيث المجد الذي هو مشترك (أيضاً) لكليهما فإن هذا شيء آخر؛ لأن الناسوت الذي أدنى من الآب هو له منا، واللاهوت المساوي للآب هو له من الآب". ومن هنا فإن وحدة الشخص "ينبغي أن تُفهم بكونها كائنة في طبيعتين"، ولذلك يمكننا أن نقول أن ابن الإنسان أتى من السماء، وأن ابن الله أخذ جسداً وولد من العذراء.

واستمر الطومس ليبين أنه طبقاً لشهود العهد الجديد، فإن المسيح هو إنسان وإله معاً، والرسول بطرس على سبيل المثال أوضح ذلك بصورة جلية في اعترافه التاريخي في قيصرية فيلبس، وبالتالي كان هناك سبب وجيه لكي "يعلن الرب طوباويته" وأن "يشتق (الرب) ثبات قوته واسمه من الصخرة الأصلية". وكانت ظهورات ربنا بعد القيامة من أجل تأكيد هذه الحقيقة العظمى للتلاميذ. وقد فشل أوطيخا في إدراك هذا، لأنه لم يميِّز "طبيعتنا في (الابن) المولود الوحيد، لا في حالة تواضع الموت ولا في حالة مجد القيامة"، وبهذه الطريقة تجاهل حقيقة الصليب وبالتالي أنكر المعنى الحقيقي لخلاصنا. وقام البابا ليو بتوبيخ فلافيان أسقف القسطنطينية لأنه لم يُسكِت الراهب أوطيخا حين قال: "أنا أعترف أن ربنا من طبيعتين قبل الاتحاد، ولكن بعد الاتحاد أنا أقر أنه بالحق طبيعة واحدة".[3]

---

[3] يذكر طومس ليو أن كلمات أوطيخا هي:

"*Confiteor ex duabis naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem post adunationem vero unam Confiteor*"

والحقيقة أن الأصل اليوناني الذى عبَّر فيه الراهب عن هذه الكلمات ليس فيه كلمة تتطابق مع كلمة (*vero*) التي ذُكرت باللاتينية التي كتب بها الطومس. (وهذه الكلمة تعني بالحق أو بالتأكيد أو في الواقع)

(ب) بعض الملاحظات على طومس ليو:

كان البابا ليو قد وضع هذا الطومس في ضوء افتراضٍ مبدئي بأن أوطيخا قد فشل في تأكيد حقيقة ناسوت المسيح وميلاده البشري، ولذلك ركز البابا ليو في الطومس على ثلاثة نقاطٍ بقصد استبعاد الخطر المتضمَّن في الموقف الذي نُسب لأوطيخا. وهذه النقاط هي: (١) إن ناسوت المسيح كان حقيقياً - فقد وُلد كإنسان من الأم العذراء، وكان له كل الخواص الإنسانية الجوهرية، ومات وقام ثانية من بين الأموات. (٢) من خلال ميلاد وحياة وتدبير يسوع المسيح، دخل الله الكلمة - الأقنوم الثاني في الثالوث القدوس - بنفسه في الوجود التقليدي للجنس البشري وتمم خلاصه. (٣) إن لاهوت الكلمة والناسوت الذي اتخذه، قد استمرا في شخصه الواحد بدون تغيير.

وفي الحقيقة كان التقليدان اللاهوتيان السكندري والأنطاكي يقران بكل هذه التأكيدات (الواردة في الطومس) بدون أي تحفظ. ولكن الصدام بينهما كان قد حدث نتيجة تخوف الجانب السكندري من أن الجانب الآخر لا يؤكد على وحدة شخص المسيح بالمعنى الحقيقي، وكذلك تخوف الجانب الأنطاكي من أن الجانب الآخر يتجاهل حقيقة ناسوت المسيح. وكان طومس ليو بالفعل يقدم العقيدة بالطريقة التي تحقق الرضاء التام للجانب الأنطاكي.

فماذا إذن عن اهتمامات الجانب السكندري؟. لقد تحدث طومس ليو عن 'شخص واحد'، فماذا كان يعني البابا بهذا التعبير؟ ولكي نقدم السؤال بهذا الشكل ينبغي علينا أن نتذكر أولاً أنه في السياق التاريخي للقرن الخامس كان اللاهوتيون الشرقيون يستخدمون الكلمتين 'بروسوبون' و 'هيبوستاسيس' اليونانيتين

كمرادف يكافئ كلمة 'برسونا' عند اللاتين. وكان الأنطاكيون -كما ذكرنا سابقاً- يؤكدون على اتحاد الطبيعتين في نطاق (أو على مستوى) 'البروسوبون'، وعلى هذا الأساس كانوا يعلّمون أن المسيح هو طبيعتين متحدتين في بروسوبون واحد. ولكن السكندريون أصروا على أن اتحاد الطبيعتين كان بحسب 'الهيبوستاسيس' وأن المسيح هو هيبوستاسيس واحد وبروسوبون واحد،* لأن الطبيعتين الإلهية والإنسانية كانتا متحدتين إلى درجة أن المسيح لم يكن "طبيعتين بعد الاتحاد"؛ وهو كان دائماً "من طبيعتين" ولكنه مع ذلك "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة". وفي الحقيقة كانت تلك الرؤية السكندرية هي الأساس اللاهوتي الذي تمت على أساسه إدانة نسطوريوس كهرطوقي في مجمع عام ٤٣١م. ومن ثم يصبح السؤال عن المعنى الذي كان البابا ليو يقصده من تعبير 'شخص واحد'، هو سؤال وثيق الصلة بالموضوع. فهل كان يعني بتعبير 'شخص واحد' أنه 'هيبوستاسيس واحد' أم ببساطة مجرد 'بروسوبون واحد'؟.

من الواضح من الطومس أن البابا ليو لم يتطرق إلى تلك الأمور (أو الفروق) الدقيقة الخاصة بالشرق، وفي أغلب الظن أنه لم يكن ملماً بها، ولذلك حينما كان يؤكد وحدة شخص المسيح أصر على أن "كل طبيعة تقوم بما هو ملائم (*proper*) لها (أو مختص بها) وهي في شركة (*communion*) مع الأخرى؛ فعلى سبيل المثال كان الكلمة يقوم بما هو ملائم للكلمة، وكان الجسد ينفذ ما هو

* انظر الملحق الموجود في نهاية الكتاب عن "التطور التاريخي لمدلول المصطلحات المستخدمة في الجدال اللاهوتي في الكنيسة في العصور الأولى".

ملائم للجسد"، وأن وحدة الشخص "ينبغي أن تُفهم بكونها كائنة في طبيعتين".

ورأى القادة الذين تربوا على التقليد اللاهوتي السكندري في عبارة 'شخص واحد كائن في طبيعتين' ما يتضمن فقط معنى 'البروسوبون'، كما رأوا في عبارة 'أن كل طبيعة تقوم بما هو ملائم لها وهي في شركة مع الأخرى' ما يحمل معنى 'الهيبوستاسيس'، وهذا بالتحديد ما كان الأنطاكيون يعلِّمون به طوال الوقت. وهكذا فهم السكندريون أن ليو يؤمن أن 'الهيبوستاسيسين' أي الله الابن ويسوع الإنسان اتحدا في 'بروسوبون' واحد. وإذا قارنوا الطومس مع رسائل البابا كيرلس التي أرسلها إلى نسطوريوس وبالأخص الرسالة التي احتوت على الحروم، فسيجدون تناقضاً حقيقياً بين تعليم اللاهوتي السكندري وتأكيدات البابا ليو. لأن ق. كيرلس على سبيل المثال كان قد أوضح تماماً أن الأقوال والأفعال يقوم بها الهيبوستاسيس المتجسد الواحد، بينما يذكر الطومس أن الأقوال والأفعال تقوم بها الطبيعتان،[٤] فإذا أُخذ مصطلح 'الطبيعة' بمعنى 'الهيبوستاسيس' - وهو المعنى الوحيد المعقول والمنسجم مع سياق النص - سيكون هذا الموقف بالتحديد هو ما لا يمكن قبوله على الإطلاق.

---

[٤] كان هذا هو الاختلاف بين البابا كيرلس والبابا ليو، والذي يبدو أن بول جالتييه قد تجاهله في محاولته التوفيق بين الرجلين. وكما سنرى فلم تكن صيغة إعادة الوحدة تبرر التعليم الذي قدمته روما أثناء النزاع. انظر:
(Galtier's essay on *Le Saint Cyrile d'Alexandrie et Saint Leon le Grand a Chalcedon, in Das Konzil Von Chalkedon, op. cit.*, vol. I)

٣. تعريف الإيمان الخلقيدوني:

كان مجمع خلقيدونية ـ كما رأينا ـ قد رفض مسوَّدة التعريف الذي قدَّمه الأساقفة الشرقيون في جلسة يوم ٢٢ أكتوبر، وذلك على أساس أنه لا يتوافق مع طومس ليو. وتم تكليف لجنة من المجمع لكتابة صيغة جديدة غير تلك المسوَّدة. وسوف نرى من خلال فحصنا لهذا التعريف أنه لم يكن من الضروري على الإطلاق أن يكون البابا ديسقوروس والذين تبعوه في رفض مجمع عام ٥٤١م، من أصحاب "بدعة الطبيعة الوحيدة" حتى يتبنوا هذا الموقف.

(أ) ملخص مختصر لتعريف الإيمان الخلقيدوني:

بدأ تعريف الإيمان الخلقيدوني[٥] بمقدمة توضح السياق الذي كُتب فيه، وبعد ذلك أورد التعريف نص قانون نيقية متبوعاً برمز (قانون) الإيمان المنسوب إلى مجمع عام ٣٨١م، ثم أشارت الوثيقة إلى "رسائل المطوَّب كيرلس المجمعية إلى نسطوريوس وإلى الشرقيين"، ولم تعلق على رسالة البابا كيرلس إلى نسطوريوس التي تحوي الحروم الإثني عشر، كما أشارت كذلك إلى "رسالة رئيس الأساقفة الأقدس ليو"، باعتبارها كلها وثائق إيمانية متفق عليها.

وبعد ذلك ذكرت الوثيقة أن: المجمع يرفض "أولئك الذين ... يمزقون سر التجسد إلى ثنائية في البنوة (ينادون بابنين)"؛ "أولئك الذين يجترئون أن يقولوا إن لاهوت المولود الوحيد قابل للتألم"؛ "أولئك الذين يتخيلون (وجود) امتزاج أو اختلاط لطبيعتي المسيح"؛ و"أولئك الذين يتوهمون أن شكل العبد الذي أخذه منا هو من طبيعة

---

[٥] للاطلاع على تعريف الإيمان انظر: (ACO. II, i. p. 326: 30-34.). الأصل اليوناني مع الترجمة الإنجليزية موجودة في (T. H. Bindley, *op. cit*.).

مختلفة أو طبيعة سماوية"؛ كما أن المجمع يحرم "أولئك الذين يتصورون طبيعتين للرب قبل الاتحاد وطبيعة واحدة جديدة الشكل بعد الاتحاد".

وبصورة إيجابية استمر تعريف الإيمان ليقول أن "ربنا يسوع المسيح هو بالنسبة لنا نفس الابن الواحد، هو نفس الكامل في اللاهوت، ونفس الكامل في الناسوت؛ إله حقيقي وإنسان حقيقي...؛ هو نفس المسيح الواحد، والابن الواحد، والرب الواحد، والمولود الوحيد؛ يُعترف به في طبيعتين بغير اختلاط ولا تغيير ولا انقسام ولا انفصال؛ ولم يلغِ الاتحاد اختلاف الطبيعتين أبداً بل بالأحرى حُفظت خواص كل طبيعة، و(هما) يتواجدان معاً في بروسوبون واحد وهيبوستاسيس واحد؛ وليس كما لو كان قد تجزأ أو انقسم إلى بروسوبونين، ولكنه نفس الابن الواحد والمولود الوحيد، الله الكلمة الرب يسوع المسيح ...". وأكد تعريف الإيمان أن ربنا يسوع المسيح هو إله تام كامل وإنسان تام كامل، وهو كإله له ذات الجوهر الواحد مع الله الآب، وكإنسان أيضاً له ذات الجوهر الواحد معنا. وهو يختلف عنا فقط في كونه بدون خطية على الإطلاق.

(ب) بعض التعليقات:

كان تعريف الإيمان الخلقيدوني يحوي عناصراً مأخوذة من كلا التقليدين السكندري والأنطاكي، ومع ذلك ذهب أبعد من حدود التقليد الأنطاكي في تأكيده أن "الطبيعتين متواجدتان معاً في بروسوبون واحد وهيبوستاسيس واحد"، كما ذهب أبعد من

حدود التقليد السكندري في إصراره أن المسيح ينبغي "أن يُعترف به في طبيعتين".[٦]

وكانت عناصر التقليد السكندري التي أقرها تعريف الإيمان الخلقيدوني هي في الأساس أربعة:

(١) أن 'الرسائل المجمعية' للقديس كيرلس هي وثائق إيمانية مقبولة.

(٢) أن مجمع عام ٤٣١م هو مجمع رسمي له سلطته (الكنسية).

(٣) أن اتحاد الطبيعتين هو اتحاد أقنومي 'هيبوستاسي' (*hypostatic*).

(٤) أن المسيح هو هيبوستاسيس واحد، وأنه واحد في ذات الجوهر مع الله الآب وواحد في ذات الجوهر معنا في آنٍ واحد.

وسوف نقوم بمناقشة هذه العناصر بتناول العنصرين الثالث والرابع قبل النظر إلى العنصرين الأول والثاني.

لم يكن تعريف الإيمان الخلقيدوني نفسه يحتوي على عبارة 'الاتحاد الهيبوستاسي (الأقنومي)' (*hypostatic union*)، ولكن يمكننا أن نفترض حقيقة أن المجمع كان يقبل هذا المصطلح من خلال تأكيده أن الطبيعتين متواجدتان معاً في بروسوبون واحد وهيبوستاسيس واحد،* وكذلك من خلال تأييد المجمع لرسائل ق.

---

[٦] يذكر جريلماير في (op. cit., p. 458, n. I) أن عبارة "في طبيعتين" قد استُخدمت بواسطة بعض الآباء حتى قبل زمن مجمع خلقيدونية. وهذه الحقيقة لم يجادل فيها اللاهوتيون غير الخلقيدونيين أمثال ساويروس الأنطاكي، ولكن البطريرك ساويروس أكد أن تلك كانت عبارات عشوائية لم ينتج عنها أي تقليد راسخ (انظر المرجع رقم ١٨ صفحة ٣٧٤). ولكن مع نشوب الجدال النسطوري، تم ترسيخ التقليد المؤسس على عبارة "من طبيعتين" في الكنيسة. وقد انتهك مجمع خلقيدونية هذا المبدأ بدون أي داع حقيقي، لأن الهرطقة الأوطيخية كان من الممكن تجنبها في ضوء التقليد الموجود نفسه.

* هناك فرق بين مفهوم الإتحاد الهيبوستاسي عند ق. كيرلس والبطريرك ساويروس من ناحية وعند يوحنا الدمشقي من الناحية أخرى. انظر الملحق الموجود في نهاية الكتاب.

كيرلس. وكما رأينا كانت كلتا الرسالتان إلى نسطوريوس تصران على أن اتحاد الطبيعتين في المسيح هو 'اتحاد هيبوستاسي' (أقنومي). وكان هذا الإصرار (على الاتحاد الهيبوستاسي) هو أحد الأمور التي يشدد عليها التقليد السكندري، وهو ما كان يعارضه الأنطاكيون بقوة إلا أنهم اضطروا للإقرار به منذ وقت صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م حيث اعترفوا برسالة كيرلس الثانية إلى نسطوريوس بدون أي تحفظ. ولكن إذا كان الأنطاكيون في قبولهم لعبارة 'الإتحاد الهيبوستاسي' في خلقيدونية قد أخذوا 'الهيبوستاسيس' بالمعنى المحض 'للبروسوبون' وحسب - كما فعل ثيؤدوريت[٧] بالتأكيد - فإن هذا يعني بوضوح أنهم رأوا في الاتحاد 'الهيبوستاسي' مجرد مدلول الاتحاد 'البروسوبي' (*prosopic*) فقط.

وفيما يتعلق بالعنصر الرابع، لم يوضح تعريف الإيمان ما هو المقصود بعبارة "بروسوبون واحد وهيبوستاسيس واحد". وقد أكد التعريف أن الطبيعتين تتواجدان معاً في تكوين البروسوبون الواحد والهيبوستاسيس الواحد، ومع ذلك لو أُخذت الكلمتين 'بروسوبون' و'هيبوستاسيس' كمترادفتين، فهذا يعني أن تعريف الإيمان لم يذهب إلى أبعد من الموقف الأنطاكي.

أما العنصر السكندري الأول (في تعريف الإيمان) فيعتبر أوضح مثال على غموض المجمع، لأن المجمع قبل "رسائل المطوَّب كيرلس المجمعية إلى نسطوريوس وإلى الشرقيين" وأكد تعريف الإيمان

---

[٧] كما ذكرنا قبلاً (انظر صفحة ٤٣) كان ثيؤدوريت لا يأخذ مصطلح 'هيبوستاسيس واحد' الخاص بخلقيدونية إلا بمعنى 'بروسوبون واحد'. ويشير شارلز موللر إلى هذه الحقيقة باعتبارها المساهمة اللاهوتية لثيؤدوريت. انظر مقال:

(*Le Chalcedonisme...*, in *Das Konzil Von Chalkedon, op. cit.*, vol. I, p. 658f)

الخلقيدوني ذلك، فهل كانت رسالة كيرلس التي تحوي الحروم متضمنة هنا أيضاً؟. الحقيقة أن تعريف الإيمان لم يكن واضحاً، ويمكننا مقارنة ذلك مع كلمات مندوبي الإمبراطور في مجمع خلقيدونية عن "الرسالتان القانونيتان لكيرلس".[8] والمعروف أنه في خلقيدونية - وكذلك في مجمع عام ٤٤٨م - تم تجاهل حروم البابا كيرلس، والإشارة الوحيدة التي وردت عليها في هذين المجمعين جاءت في مطلب أتيكوس أسقف نيكوبوليس (*Nicopolis*) في عام ٤٥١م عندما طالب بوقت ليقارن طومس ليو مع هذه الحروم. ولكن مجمع عام ٥٥٣م سار على الافتراض أن مجمع خلقيدونية قد أعلن أن تلك الحروم هي وثيقة مقبولة من المجمع، ولذلك حكم بإدانة كتابات ثيؤدوريت وإيباس - التي حاولت تفنيد تلك الحروم - واعتبرها كتابات هرطوقية.[9] وعلى الرغم من إنكار كثير من العلماء الغربيين في الوقت المعاصر لقبول مجمع خلقيدونية لتلك الحروم،[10]

---

[8] انظر صفحة ١٢١.

[9] للإشارة إلى مجمع عام ٥٥٣م انظر صفحة ٢٧٢. ونستطيع أن نقول في ضوء الأدلة المتاحة، أنه بعد مجمع ٤٥١م رأى القادة الشرقيون الذين كانوا يشاركون أتيكوس (*Atticus*) في نفس التقليد أنهم يتفقون مع المنتقدين للمجمع في تلك النقطة. وقد عبَّر عن هذه الحقيقة مرسوم زينو 'هينوتيكون' عام ٤٨٢م - الذي من المحتمل ألا يكون قد صاغه غير أكاكيوس بطريرك القسطنطينية - حيث يؤكد أن حروم ق. كيرلس كانت وثيقة رسمية. وبعد هذا الموقف، أعلن الجانب الخلقيدوني في الشرق قبوله للوثيقة الكيرلسية. وكانت هذه هي وجهة النظر التي أكدها مجمع عام ٥٥٣م.

[10] يتمسك شارلز موللر بأن حروم ق. كيرلس لم تكن مقبولة في مجمع خلقيدونية، وأن المجمع كان يؤيد الفكر اللاهوتي للقديس كيرلس بقدر ما قد تقنن في صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م، وأن روما كانت قد تجاهلت تلك الحروم حتى عام ٥١٩م. وقد أظهر شارلز أيضاً أن كل هذه الأمور قد تغيرت مع مجمع عام ٥٥٣م. (انظر المقال في مرجع سابق صفحة ٦٤٥). وتدعيماً لهذه النظرة، يمكن الرجوع إلى الموقف الذي كان يتبناه بثبات ممثلو الإمبراطور في مجمع عام ٤٥١م. ومن الجدير بالملاحظة أنه إذا كان هذه هو الموقف الذي فُرض في خلقيدونية، فإن المجمع لم يصل بالفعل إلى الإجماع الذي كان يبتغيه، لأن قسماً كبيراً من أعضاء المجمع كانوا تابعين مخلصين لتعليم ق. كيرلس. وأولئك هم الذين تركوا (عن قصد) بعض الأمور مبهمة وغامضة في خلقيدونية، ومكنوا خلفاءهم من إعادة تأكيد موقفهم في القرن السادس.

فإن الموقف الذي تبناه مجمع عام ٥٥٣م لاحقاً كان له مؤيدون منذ مجمع عام ٤٥١م، فكما هو واضح أن أتيكوس أسقف نيكوبوليس لم يكن يعتبر حروم كيرلس مجرد وثيقة رسمية ذات سلطة وحسب وإنما وثيقة تحوي المعيار اللاهوتي التي يمكن أن يُحكم من خلالها حتى على طومس ليو، وكان أتيكوس بالفعل أحد الرجال الذين تشكلت منهم اللجنة المجمعية التي وضعت تعريف الإيمان الخلقيدوني. والاستنتاج الذي يصعب تجاهله من كل هذه الحقائق هو أن تلك الكلمات الخاصة برسائل كيرلس قد تُركت غامضة عن عمدٍ، لكي ترضي مختلف الأطراف ولكي تُمكِّن أناس مثل أتيكوس من أن يدافعوا عن وجهة نظرهم لاحقاً حين تتاح لهم الفرصة لذلك.

وكان الغموض المتضمن في عبارة: "الرسائل المجمعية" لكيرلس إلى نسطوريوس، ممتداً أيضاً إلى العنصر الثاني الخاص بتصديق خلقيدونية على مجمع أفسس عام ٤٣١م، حيث أقر تعريف الإيمان أن المجمع يحفظ "النظام والقوانين الخاصة بالإيمان التي أقرها المجمع المقدس" في أفسس عام ٤٣١م. والسؤال الذي يحتاج إلى إجابة هنا هو: ماذا كانت تعني تلك العبارة؟، فكما رأينا أنه بعد إعادة الوحدة عام ٤٣٣م صار مجمع أفسس عام ٤٣١م مقبولاً رسمياً من كلا الجانبين السكندري والأنطاكي على الرغم من وجود معارضة في بعض الجماعات الأنطاكية. ولكن الجانبان لم يفسرا مجمع عام ٤٣١م بنفس الطريقة، وكانت هذه هي المشكلة القائمة بين الطرفين والتي تحتاج بالفعل إلى حل جذري. ولكن مجمع خلقيدونية لم يعر هذا الأمر أدنى اهتمام، وترك المسألة الخاصة

برسائل ق. كيرلس غامضة كل الغموض، وبدون أية محاولة لحل المشكلة الفعلية التي تواجه الكنيسة في الشرق.[11]

ويتبين من الحقائق السابقة أنه لا يوجد هناك تفسير واحد متفق عليه بالنسبة لأي من العناصر السكندرية الأربعة التي تضمنها تعريف الإيمان الخلقيدوني. ومن المحتمل أن يكون بعض الأساقفة الذين ينتمون للفكر اللاهوتي السكندري - داخل اللجنة المجمعية التي صاغت التعريف - هم الذين نجحوا في وضع تلك العناصر، آملين أن يكونوا بهذا قد حافظوا على موقفهم التقليدي. ولكن يبدو أن مندوبو روما والوفود المنتمية للتقليد اللاهوتي الأنطاكي قد أخذوا معاني تلك العبارات في ضوء التفسير الأنطاكي لمجمع عام ٤٣١م وصيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م.

وعلى الجانب الآخر تبنى تعريف الإيمان الخلقيدوني عنصراً واحداً فقط من التقليد الأنطاكي وهو أن المسيح "يُعترف به في طبيعتين". ويتفق سيلرز مع الرأي القائل أن المجمع قد تبنى هذا

---

[11] إن الموضوع الخاص بحروم ق. كيرلس، هو بالفعل موضوع خطير للغاية، والحقائق التالية حولها جديرة بالانتباه: (١) لقد أرسل ق. كيرلس تلك الوثيقة إلى نسطوريوس في صورة إنذار، وحيث إن ق. كيرلس كان هو المنتصر فى مجمع عام ٤٣١م، لذلك فعلى الأرجح أن تلك الوثيقة لم تكن مهملة من قبل المجمع. (٢) قام المجمع المضاد الذي ترأسه يوحنا الأنطاكي بإدانة ق. كيرلس وممنون أسقف أفسس وكل الذين قبلوا حروم البابا كيرلس (مما يعني أنها كانت بالفعل مقبولة). (٣) كتب إيباس أسقف الرها بوضوح في رسالته إلى ماريس أن مجمع عام ٤٣١م قبل حروم ق. كيرلس، وأن إيباس نفسه كان كراهب مصاحباً للوفد السرياني الذي حضر المجمع. (٤) إن جهود الأنطاكيين في وقت المفاوضات التي سبقت إعادة الوحدة عام ٤٣٣م لكي تجعل ق. كيرلس يتنازل عن الحروم لا يمكن تفسيرها ما لم تكن الوثيقة قد تم بالفعل تقنينها بواسطة المجمع. (٥) كان هناك رجال من الذين حضروا مجمع خلقيدونية مثل أتيكوس أسقف نيكوبوليس اعتبروا الوثيقة لها سلطة ملزمة، كما أن الذين قاموا بانتقادها لم يشككوا على الإطلاق في تلك النظرة. (٦) لم يحدث في الأزمنة القديمة أن أحداً من الذين انتقدوا الحروم، حاول أن يتجاهلها بحجة أنه ليس لها تقنين مجمعي. (٧) أقر نسطوريوس أيضاً في كتابه 'بازار' أن مجمع عام ٤٣١م قد صدق على تلك الحروم.

التعبير من باسيليوس أسقف سلوكيا الذي كان قد اقترحه في مجمع عام ٤٤٨م،[١٢] بينما يعتقد جريلماير أن هذا التعبير كان بالفعل موجوداً في التقليد اللاهوتي الآبائي.[١٣] ومع ذلك فإننا إذا نظرنا بتدقيق في السياق الذي تم فيه إقناع الوفود الشرقية باستبدال مسودة الوثيقة التي كانت معهم - والتي كانت تحوي تعبير "من طبيعتين" - بوثيقة إيمان أخرى، فسنجد أن مصدر تعبير "في طبيعتين" كان هو طومس ليو نفسه،[١٤] حيث أكد البابا ليو في الطومس أن وحدة شخص المسيح "ينبغي أن تُفهم بكونها كائنة في طبيعتين" (*unitatem personae in utraque naturam intelligendam*).

وتعتبر الطريقة التي كافح بها الأساقفة الشرقيون، في سبيل إقرار مسوَّدة الوثيقة التي كانت معهم، مؤشراً واضحاً على أن تعبير "في طبيعتين" - أينما كان مصدره - لم يكن قد أصبح جزءاً من مفردات لغتهم اللاهوتية. ولا ننسى في نفس الوقت حقيقة أن الجانب الخلقيدوني كان يتمسك بعبارة "طبيعتين بعد الاتحاد"، وأن تعبير "في طبيعتين" لم يكن إلا طريقة أخرى للتعبير عن نفس المعنى. ومن هنا كان العنصر الأنطاكي داخل تعريف الإيمان الخلقيدوني هو بمثابة تبني مباشر للموقف اللاهوتي الذي يؤيده التقليد الأنطاكي. وإذا أُخذ تعبير 'هيبوستاسيس واحد' كمرادف لـ 'بروسوبون واحد' وتعبير 'طبيعتين' كمرادف لـ 'هيبوستاسيسين' فإن تعريف الإيمان الخلقيدوني يكون بهذا قد أكد التقليد الأنطاكي وحفظه.

---

[12] *The Council of Chalcedon, op. cit.*, p. 216.

[١٣] انظر المرجع رقم ٦ صفحة ٣٤٠.

[١٤] انظر صفحة ١٥٥ وما يليها.

ومن الصعب علينا أن نخمن الطريقة التي فسَّر بها القادة المنتمون للتقليد السكندري تعريف الإيمان الخلقيدوني، ولكن أغلب الظن أن ما حدث في خلقيدونية هو أنه استناداً فقط على مجموعة واحدة من العبارات التي قالها أوطيخا، تم تصوير تعليمه على أنه يحمل خطر مهلك على إيمان الكنيسة. ومع تغير السلطة الإمبراطورية لم يعد هناك للذين كانوا يتبنون قراءة مختلفة للحقائق (الخاصة بأوطيخا) أي قوة، لذلك استطاع مجمع خلقيدونية أن يؤكد - ومنذ بدايته تماماً - على أن أوطيخا هو بالفعل هرطوقي وأنه أنكر حقيقة ناسوت المسيح. وفي ذلك السياق كان من السهل على قادة المجمع أن يزعموا بأن ليو بابا روما هو الرجل الذي نجح في استبعاد الأوطيخية من خلال إصراره على عبارة 'في طبيعتين'. وهكذا أخذ القادة المنتمون للجانب السكندري هذه العبارة كأداة فعالة ضد الهرطقة المنسوبة للراهب العجوز، حيث من المحتمل أن يكونوا قد رأوا في عبارة 'في طبيعتين' نفس فكرة استمرار اللاهوت والناسوت بصورة ديناميكية في المسيح الواحد. ومن هنا نستطيع أن نقول أنه إذا كان تصورنا لما حدث في خلقيدونية صحيحاً، فسنجد أنه لم يكن هناك اختلاف في الأساس اللاهوتي - في هذا الأمر بالذات - بين البابا ديسقوروس ومجمع خلقيدونية على الرغم من عدم اتفاقهم في المصطلحات اللاهوتية المستخدمة، لأن الاستمرار الديناميكي للاهوت والناسوت في المسيح بلا اختلاط ولا انقسام كان هو الموقف الذي أكده البطريرك السكندري ديسقوروس بتعبيرات واضحة في مجمع خلقيدونية نفسه.

وكانت الحسنة الكبرى في تعريف الإيمان الخلقيدوني تكمن في أنه بتبنيه لبعض عناصر التقليد السكندري استطاع أن يرضي

معظم المشاركين في المجمع. فيمكن للسكندريين على سبيل المثال، أن يجيزوا ذلك التعريف ويبنوا عليه فكرهم اللاهوتي الخاص، كما فعل الخلقيدونيون الشرقيون في القرن السادس. كما يمكن أيضاً للأنطاكيين وبنفس المقدار أن يؤيدوا التعريف وهم متمسكون تماماً بتقليدهم كما فعل رجال مثل ثيؤدوريت أسقف قورش. والغرب كذلك يمكنه أن يشعر بالرضا لأن تشديده على أن 'الشخص الواحد' كائن 'في طبيعتين' قد تم إدراجه في تعريف الإيمان الخاص بالمجمع.

وكانت تلك المرونة هي نفسها نقطة الضعف الواضحة في تعريف الإيمان الخلقيدوني. ففي الشرق، كان هناك قادة متأصلون بعمق في التقليد السكندري، وهؤلاء قد وجدوا أن التعريف الخلقيدوني غير كافٍ للحفاظ على تراث الكنيسة العقائدي الراسخ، كما رأوا كذلك نقائصاً كثيرة في مجمع خلقيدونية فقرروا أن يرفضوه ويقاوموه.

(ج) الدفاع عن تعريف الإيمان الخلقيدوني:

قدَّم كل من ر. ف. سيلرز[١٥] (*R. V. Sellers*) وأ. جريلماير[١٦] (*Aloys Grillmeier*) دفاعاً معاصراً شديداً عن مجمع خلقيدونية وعن تعريف الإيمان الخاص به. وحيث إنه لدينا تحفظات قوية على استنتاجاتهما حول الموضوع، فنرى أنه من المناسب أن نعرض وجهة نظرنا أثناء تقديمنا للنتائج التي توصلا إليها.

---

[١٥] للإطلاع على مناقشة سيلرز المفصلة لهذا الموضوع انظر:
(R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon, op. cit.*, pp. 207f).

[16] See *Christ in Christian Tradition, op. cit.*, pp. 480f.

وكان الدفاع الذي قدمه كل من هذين العالمين يعتمد في الأساس على ثلاثة افتراضات مشكوك فيها. **أولاً**: لقد زعما أن أوطيخا كان بالحقيقة هرطوقياً بصورة مؤكدة. وقد أوضحنا فيما قبل أنه بالرغم من أن التحالف بين روما والسلطة الإمبراطورية في القسطنطينية - بتأييد من الجانب الأنطاكي وفريق فلافيان - كان يؤكد في كل الأوقات أن الراهب العجوز كان بالفعل هرطوقياً وجعل كل واحد يصدق أن هذه هي الحقيقة، إلا أن مجمع خلقيدونية لم يحاول على الإطلاق مجرد تأكيد تلك الحقيقة تجاه الرجل. وبالتالي فإن أي عرض للتعاليم التي نُسبت لأوطيخا على مدى التاريخ منذ زمن مجمع خلقيدونية، ينبغي أن يتضمن أولاً إثبات صحة نسبها له. وبدون أخذ هذه الحقيقة في الاعتبار، لا يكون لدينا الحق ونحن في القرن العشرين - حيث نطلب الدقة العلمية في تقييمنا حتى للمعلومات الكتابية - أن نفترض أن أوطيخا كان هرطوقياً. ومن ثم يجب علينا أن نرفض الافتراض الأول لسيلرز وجريلماير لأنه يعتبر تأكيد غير مثبت أو محقق.

ثانياً: يفترض هذان العالمان أن تعريف الإيمان الخلقيدوني قد قُبل بالإجماع من أعضاء المجمع من خلال قرار تلقائي توصلوا إليه بسبب ضرورة لاهوتية. والحقيقة الواضحة من استنتاج سيلرز وجريلماير، أنهما لم يجهدا نفسيهما في (فحص وتحليل) وقائع المجمع عند مناقشته لتعريف الإيمان، لأن الأغلبية العظمى من المشاركين في المجمع - كما رأينا - كانت تتمسك بشدة بمسودة الوثيقة التي تحوي عبارة 'من طبيعتين'. وقد كافحوا بكل قوتهم من أجل تبني الوثيقة بدون تغيير تلك العبارة، ولكن مندوبو الإمبراطور أجبروهم في النهاية على التخلي عن مقاومتهم، بل

وأصروا على أنه ينبغي على الأساقفة أن يختاروا بين البابا ديسقوروس الذي صدَّقوا على عزله وبين ليو الذي أيَّدوا الطومس الخاص به.* ولم يكن لدى هؤلاء الأساقفة ـ الذين كان كثير منهم قد أقر أن أوطيخا هرطوقي ـ أي تحفظ على تفسير الإيمان بطريقة تحافظ على وحدة المسيح من جهة، وتميز بين اللاهوت والناسوت فيه من جهة أخرى. والحقيقة أنه إذا أخذنا ما حدث يوم ٢٢ أكتوبر عام ٤٥١م بجدية (وحيادية)، فإن الشيء المنطقي الوحيد الذي يمكننا قوله هو أن تعريف الإيمان الخلقيدوني كان من صنع الفريق الذي تسانده الدولة، وتحت قيادة مندوبي روما الذين أرادوا أن يكون (ذلك التعريف) متفقاً مع طومس ليو. ومن أجل إرضاء الغالبية من أعضاء المجمع ـ الذين ظلوا يؤيدون مسودة الوثيقة الأولى من الجهة اللاهوتية ـ وافق الجانب الأقوى (في المجمع) على إدراج عدد من عناصر التقليد السكندري داخل تعريف الإيمان. وكانت هذه العناصر في الحقيقة، هي نفس العناصر التي أيدها الجانب الأنطاكي بالفعل وقت إعادة الوحدة عام ٤٣٣م حسب تفسيرهم الخاص لتلك العناصر. ولم يكن مندوبو روما وحلفاؤهم بهذا التصرف يعيرون أي انتباه لشروط الاتفاق التي رافقت صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م. وعلى أي الأحوال، فمن المحتمل أن يكون أعضاء المجمع (المنتمون للتقليد السكندري) قد أحسوا أنه يمكنهم لاحقاً أن يبنوا فكراً لاهوتياً يتفق مع تقليدهم، استناداً على الأفكار السكندرية التي تم إدخالها في اعتراف الإيمان، ولعلهم بهذا الأمل وافقوا على قبول اعتراف الإيمان مع قدر من التحفظ.

* انظر أحداث يوم ٢٢ أكتوبر عام ٤٥١م في الفصل الثالث.

ثالثاً: تستند الجهود الحديثة في الدفاع عن تعريف الإيمان الخلقيدوني على زعم قوي مفاده أن المنتقدين لمجمع خلقيدونية يتخذون موقفهم المعارض من خلال الاعتماد على اقتباسات آبائية مزيفة هي في الحقيقة فقرات أبولينارية الأصل. وكان هذا في الواقع أحد المزاعم الدائمة لسيلرز، لذلك ينبغي علينا أمام هذا الادعاء أن ننتبه للحقائق التالية:

(١) من الناحية العملية، لم يرى أي أحد في القرنين الخامس والسادس أن هذه الاقتباسات - محل التساؤل - ذات أصل هرطوقي. وكان كلا الجانبين يقتبسان نفس هذه الفقرات.

(٢) كان قادة الجانب غير الخلقيدوني أمثال البطريرك ساويروس الأنطاكي يشيرون إلى تقليدهم باعتباره تقليد راسخ ومتأصل من خلال اقتباس فقرات مأخوذة من الآباء بدءاً من إغناطيوس الأنطاكي ونهاية بكيرلس السكندري، لكي يُظهروا أن مجمع خلقيدونية ابتعد عن ذلك التقليد لمصلحة موقف هو في جوهره نسطوري. وحتى لو افترضنا جدلاً أنه كانت هناك فقرات أبولينارية (في تلك الاقتباسات)، فلا يمكن ولا لسيلرز نفسه أن يزعم أن كل الفقرات التي اقتبسها القادة غير الخلقيدونيين أُخذت من تلك المصادر.

(٣) لم يكن هناك على الإطلاق أحد من القادة، الذين يقبلهم الجانب غير الخلقيدوني، تمت إدانته بالتمسك بتعليم خريستولوجي أبوليناري. وهذه الحقيقة يقرها سيلرز نفسه مع كثيرين غيره.

وهكذا فإن الحقيقة هي أن قادة الكيان غير الخلقيدوني في رفضهم لمجمع خلقيدونية كانوا يعتمدون على تقليد لاهوتي بناه آباء الكنيسة في الشرق - في مواجهة الهرطقة النسطورية - على أساس مفاهيم: 'من طبيعتين' و'إتحاد هيبوستاسي' و'هيبوستاسيس واحد مركب' و'طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة'. وأياً كان مصدر هذه العبارات، فإن الآباء الشرقيين قد فسَّروها بمفهوم بعيد عن كل معنى هرطوقي ممكن. ومن وجهة نظرهم، كان مجمع عام ٤٥١م - تحت قيادة الوفد الروماني والسلطة الإمبراطورية في القسطنطينية - قد تجاهل وأهمل كل هذه العبارات (أو المفاهيم) وأنشأ تعريفاً للإيمان يمكن حتى لنسطوريوس أن يقبله كتأييد لتعليمه اللاهوتي. وكانت هذه هي النقطة التي أثارها منتقدو مجمع خلقيدونية، ولا نعتقد أن أياً من سيلرز أو جريلماير قد قام بالإجابة عليها.

وكان جريلماير يتفق مع الرأي القائل أن "مجمع خلقيدونية قد سعى لاكتشاف وتقديم الإجابة على سؤال واحد فقط متنازع عليه وهو: كيف يتم التوفيق بين الاعتراف بـ 'مسيح واحد' وبين الإيمان (في نفس الوقت) بأنه 'إله حقيقي، وإنسان حقيقي' وبأنه 'كامل في اللاهوت وكامل في الناسوت'". ويصر جريلماير على أن خلقيدونية قد عالج تلك المشكلة: فبالنسبة لمسألة 'المسيح الواحد'، فقد أقرها من خلال الاعتراف بأن "ربنا يسوع المسيح هو نفس الابن الواحد"؛ وبالنسبة لمسألة أنه 'إله حقيقي، وإنسان حقيقي'، فعالجها من خلال عبارة "في طبيعتين". ويضيف جريلماير قائلاً: أن اعتراف الإيمان توصل إلى هذه الصياغة بالاعتماد على: (١) رسالة البابا كيرلس الثانية إلى نسطوريوس؛ (٢) صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م؛ (٣) طومس ليو؛ (٤) اعتراف الإيمان (*Professio fidei*) الخاص

بفلافيان[١٧]؛ (٥) خطاب خاص بثيؤدوريت. ويعترف جريلماير بعد ذلك أن "الصياغات السكندرية .... قد تعين تقليل أهميتها وإزاحتها إلى الوراء"، وحل محلها "طومس ليو، وقد لعب الأنطاكيون دوراً خاصاً بصيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م"، والسبب - في رأي جريلماير - وراء تصرف مجمع خلقيدونية بهذا الشكل كان هو الخوف من الأوطيخية. ونحن نعتقد أن استنتاجات جريلماير تلك، ينبغي أن تكون قد قادته ليظهر تعاطفاً أكبر، على الأقل تجاه الصعوبة التي يمكن لرجال مثل البابا ديسقوروس أن يكونوا قد شعروا بها نحو تعريف الإيمان الخلقيدوني.

ويحتاج دفاع جريلماير عن صيغة 'في طبيعتين' - التي احتواها تعريف الإيمان - إلى بعض التعليقات من جانبنا، فقد زعم أن السكندريين كانوا يصيحون في المجمع مطالبين بعبارة 'طبيعة واحدة' الخاصة بهم، وكذلك كان الأنطاكيون ينادون بعبارة 'طبيعتين'، وهنا قدَّم المجمع صيغة 'في طبيعتين' لكي يعبِّر عن كلا 'التمايز' و'الكمال' اللذين للاهوت والناسوت. وعلى الرغم من أن هدف المجمع من وراء صيغة 'في طبيعتين' - الذي ذكره جريلماير - ليس محل جدال، إلاّ أن شرح جريلماير لخلفيات مجمع خلقيدونية كان غير دقيق تماماً. فمن ناحية لم يكن السكندريون يصرون على مجرد عبارة 'طبيعة واحدة'، ولكنهم كانوا يصرون على تقليدهم اللاهوتي الذي كانت عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" تشكل عنصراً أساسياً فيه. ومن ناحية أخرى - وبنفس القدر من الأهمية - لم يكن مفهوم التمايز في المسيح، المبني على تأكيد الاستمرار الديناميكي للطبيعتين في المسيح الواحد بدون

---

[١٧] انظر المرجع رقم ٣٧ صفحة ٤٩.

اختلاط ولا انقسام، هو موضع خلاف بين البابا ليو والبابا ديسقوروس أو بين الجانب الخلقيدوني وغير الخلقيدوني، ولكن نقطة النزاع بينهما كانت تدور حول كيفية التعبير عن هذا الاستمرار الذي للطبيعتين بطريقة تتناغم مع الاعتراف بالاتحاد الهيبوستاسي. وكان البابا ديسقوروس يرى أن عبارة "من طبيعتين" هي الصيغة السليمة، ولكن المجمع - بدون أن يناقش الأمر على الإطلاق، واعتماداً فقط على سلطة طومس ليو - قام بتبني صيغة "في طبيعتين". ويحتاج هذا التصرف بالفعل إلى تفسير مقنع مصحوب بالدليل، وهذا هو ما لم يقم به أحد على الإطلاق حتى الآن.

٤. تعاليم البابا ديسقوروس:

يحتفظ لنا زكريا 'الخطيب' (*Rhetor*) بقصة عن البابا ديسقوروس ملخصها أن يوحنا رئيس موظفي البوابة (*silentarii*) * حاول أن يقنع البابا ديسقوروس بقبول تعريف الإيمان الخلقيدوني ليستعيد كرسيه مرة أخرى، ولكن البابا ديسقوروس أجابه بقوله "ليرى ديسقوروس يديه مقطوعة والدم يتساقط على تلك الورقة قبل أن يفعل 'شيئاً مثل هذا'".[١٨] فهل كان هذا الرفض يعني أن البابا ديسقوروس يتمسك بأي من المواقف الإيمانية التي شجبها تعريف الإيمان الخلقيدوني؟ وكان تعريف الإيمان كما ذكرنا قد رفض خمسة مواقف (إيمانية)، فهل كان البابا ديسقوروس يتمسك بأي من تلك المواقف؟ وعلى الرغم من أن البابا ديسقوروس لم يترك لنا

---

* الحاجب أو الموظف (الدليل) المسئول عن إرشاد الحاضرين إلى مواقعهم.

18 Zacharia Rhetor, *op. cit.*, I, p. 150.
وتُظهر هذه القصة، التي لا تحتمل دقتها الشك، أن البابا ديسقوروس كان منقاداً بقناعته الحقيقة الثابتة، والتي من أجلها كان مستعداً للمعاناة.

ورائه كثيراً من الكتابات، إلا أن لدينا ما يكفي من عباراته المكتوبة والمنطوقة[١٩] التي يمكننا الاعتماد عليها للتحقق من توجهه الفكري اللاهوتي.

من الواضح أن البابا ديسقوروس كان يعارض عبارة "طبيعتين بعد الإتحاد" وكذلك عبارة "في طبيعتين". وبالنسبة للأنطاكيين، كانت عبارة "طبيعتين بعد الإتحاد" تعبر عن مفهومهم أن الله الابن الهيبوستاسيس الأزلي، ويسوع الإنسان الهيبوستاسيس المخلوق، قد اتحدا في بروسوبون واحد، ومن المحتمل أن يكون البابا ديسقوروس والقادة الذين على شاكلته لم يروا غير تلك الفكرة عينها في عبارة "في طبيعتين". ولم يبرر مجمع خلقيدونية استخدامه لهذه العبارة الأخيرة بواسطة الحوار اللاهوتي حول القضية المثارة، ولكن كل ما فعله ـ كما رأينا ـ أنه أقحم تلك العبارة اعتماداً على مرجعية طومس ليو وتحت ذريعة الهرطقة الأوطيخية. ومن هنا نرى أن رفض البابا ديسقوروس لعبارة "في طبيعتين" لم يكن يتضمن أي مواقف إيمانية رفضها تعريف الإيمان الخلقيدوني، ولكنه فقط يتضمن طلب التعديل في صياغة التعريف.

وكانت العباراتان اللتان أقرهما البابا ديسقوروس هي عبارة "من طبيعتين" وعبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة"، وبالإضافة إلى

---

[١٩] إن العبارات التى قالها البابا ديسقوروس سواء فى مجمع عام ٤٤٩م أو مجمع عام ٤٥١م كلها موجودة في: (ACO. II, i.)، وقد قمنا بالإشارة إلى العديد منها. وبالنسبة للتراث الأدبي الباقي للبابا ديسقوروس الذي وصل إلينا، يوجد إثنان من خطاباته الموجهة إلى دومنوس أسقف أنطاكيا. انظر الترجمة الإنجليزية فى:

(S.G.F. Perry: *The Second Synod of Ephesus*, Dartford, 1881, pp. 327-343)

وهناك أيضاً خطاب إلى رهبان منطقة الدخيلة (*Enaton*). انظر (المرجع السابق صفحة ٣٩٢-٣٩٤)، وخطاب إلى سكونديوس (*Secundinus*). انظر (زكريا الخطيب: مرجع سابق ١، صفحة ١٥١-١٥٢).

ذلك كان البابا ديسقوروس يستطيع أيضاً أن يؤكد مع مجمع خلقيدونية أن المسيح هو هيبوستاسيس واحد وبروسوبون واحد، وأن اتحاد الطبيعتين كان اتحاداً هيبوستاسياً. وعلى الرغم من تمسك البابا ديسقوروس بعبارة "من طبيعتين"، إلا أنه لم يقر بعبارة "طبيعتين قبل وطبيعة واحدة بعد، الاتحاد" التي رأها كل من البابا ليو والبابا تيموثاؤس إيلوروس والبطريرك ساويروس الأنطاكي عند أوطيخا، لأن البابا ديسقوروس - كما ذكرنا[٢٠] - قد أكد بوضوح أنه يقبل عبارة "من طبيعتين بعد الإتحاد". وهكذا كانت عبارة "من طبيعتين" تعني بالنسبة للبابا ديسقوروس الوجود المستمر للاهوت والناسوت في المسيح الواحد حتى بعد الإتحاد، وأنه لم تُفقد أو تضمحل إحدى الطبيعتين نتيجة للإتحاد، ولكن إتحادهما كان حميماً وحقيقياً جداً حتى إنه عند الإشارة إلى الرب المتجسد لا يكون صحيحاً أن نقول أنه يُعترف به كائناً "في طبيعتين" أو أنه "طبيعتين بعد الإتحاد"؛ ولكننا ينبغي فقط أن نقول عنه في كل لحظة من حياته أنه (أي المسيح) "من طبيعتين". وهكذا كان المسيح بالنسبة للبابا ديسقوروس يتألف من طبيعتين. وفي الواقع كانت النقطة الفاصلة بين البابا ديسقوروس ومجمع خلقيدونية تقع في حرفي الجر 'من' و 'في' (المستخدمين قبل لفظة طبيعتين)، فبينما أصر المجمع على استخدام حرف الجر 'في' لم يكن البابا ديسقوروس يقبل إلا حرف الجر 'من' فقط.

ولم يكن موقف البابا ديسقوروس هذا يتضمن أي تعليم خريستولوجي عن الامتصاص أو الابتلاع (أي ابتلاع الطبيعة البشرية في الطبيعة الإلهية)، لأن البابا ديسقوروس - كما ذكرنا سابقاً - أقر

[٢٠] انظر صفحة ١١٨.

بصورة قاطعة في مجمع خلقيدونية أنه يعارض 'الاختلاط' و'الانقسام' و'التغيير' و'الامتزاج' (في اتحاد الطبيعتين)، وفي الحقيقة كان البابا ديسقوروس قد استبق تعريف الإيمان الخلقيدوني في ذكره لهذه الكلمات الأربعة الشهيرة. ويتضح من كلمات البابا ديسقوروس هذه أنه في معارضته لعبارة "في طبيعتين" أو "طبيعتين بعد الإتحاد" لم يكن إهتمامه على الإطلاق أن يؤكد موقفاً لاهوتياً يتجاهل أو يقلل من كمال وحقيقة ناسوت المسيح.

وهناك عرض واضح لوجهة نظر البابا ديسقوروس بالنسبة لإعادة الوحدة عام ٤٣٣م في خطاباته المرسلة إلى دُمنوس بطريرك أنطاكيا. ويُظهر البابا ديسقوروس في هذه الخطابات أنه يعتبر 'إعادة الوحدة' حدثاً تم بواسطته قبول الأنطاكيين غير المشروط لمجمع أفسس عام ٤٣١م وقراراته، وعلى هذا الأساس يناشد البابا ديسقوروس، بطريرك أنطاكيا أن يحترم بنود الاتفاق التي توصل إليها البابا كيرلس بطريرك السكندرية ويوحنا بطريرك أنطاكيا قبل إعادة الوحدة عام ٤٣٣م. وهذه في الحقيقة كانت وجهة النظر التي أكدها البابا ديسقوروس في مجمع عام ٤٤٩م، وكان هذا هو موقف الجانب السكندري الذي ورثه البابا ديسقوروس ليس من أحد غير البابا كيرلس نفسه. وهكذا كان البابا ديسقوروس يقف على أسس راسخة في موقفه الذي اتخذه في النزاع مع الجانب الأنطاكي قبل مجمع عام ٤٤٩م.

وفي معارضته لصيغة "طبيعتين بعد الإتحاد"[٢١] ذكر البابا ديسقوروس عبارة في مجمع خلقيدونية كنا قد أشرنا إليها من

---

[٢١] انظر صفحة ١١٧.

قبل،[٢٢] إذ أكد أنه يعتمد (في اعتراضه) على تقليد الآباء. وقد علق العلماء المعاصرون* على هذه النقطة بأن الدليل الذي استشهد به البابا ديسقوروس (ليثبت أن اعتراضه مبني على تقليد الآباء) لم يكن مقتبساً من آباء أرثوذكس، ولكن من فقرات مأخوذة من اقتباسات أبولينارية. وهنا ينبغي علينا أن نتذكر أنه لم يوجد أحد في خلقيدونية رد على البابا ديسقوروس بأن الكتابات التي ذكرها كانت كتابات هراطقة وليست من كتابات آباء الكنيسة. وعلاوة على ذلك كما ذكرنا، لم يكن اللاهوتيون السكندريون أمثال البابا كيرلس - الذين استعملوا هذه الاقتباسات بكثافة شديدة - يأخذون الأفكار المتضمنة فيها بأي معنى غير أرثوذكسي، هذا بالإضافة إلى أن البابا ديسقوروس لم يُتهم بهذه التهمة في أي وقت من الأوقات. ومن هنا لا يمكننا إغفال العبارة التي قالها البابا ديسقوروس كأنها بلا قيمة، فقد أشار إلى تقليد يتعارض مع عبارة "طبيعتين بعد الإتحاد"، وكان هذا هو التقليد الذي نشأ فيه سائراً وراء سلفه الشهير (ق. كيرلس). وقد تجاهل العلماء المؤيدون لمجمع خلقيدونية هذه الحقيقة تماماً، فنجد أن جريلماير على سبيل المثال يقول:[٢٣] "إن إجراءات ديسقوروس الاستبدادية قد حققت نجاحاً، ولكنه كان نجاحاً قصير الأمد. ولم يكن من الممكن التخلص من الارتباك الذي تسبب فيه إلاّ من خلال بيان صادر من الكنيسة كلها وبواسطة الجهود المشتركة للكنيسة والدولة. وجاءت الساعة حينما وجب على الكنيسة أن تنطق بالكلمة الحاسمة".

---

[٢٢] انظر صفحة ١١٧.

* الذين تولوا الدفاع عن مجمع خلقيدون

[23] See: *Christ in Christian Tradition, op. cit.*, p. 459.

وأمام هذه الرؤية، ينبغي على الإنسان أن يسأل: لماذا لم يقم أحد في مجمع خلقيدونية بالرد على النقاط التي قدمها البابا ديسقوروس؟ ولماذا تجنبت القوى المشتركة 'للكنيسة والدولة' أن تناقش موضوع الإيمان بصورة ملائمة في حضوره؟ وفي قولها 'للكلمة الحاسمة'، لماذا كانت الكنيسة مضطرة لاستبعاد بطريرك الإسكندرية قبل النطق بها؟. ومن هنا يُعد حكم جريلماير في هذه النقطة جهداً متحيزاً آخراً للدفاع عن مجمع خلقيدونية بدون مواجهة صادقة لحقيقة الأمر. وقد أنشأ الجانب الخلقيدوني في الشرق منذ القرن السادس ـ كما سنرى فيما بعد ـ تعليماً خريستولوجياً لم يكن بأي حال من الأحوال مختلفاً عن الموقف الذي حافظ عليه البابا ديسقوروس وخلفاؤه. إذن فالحقيقة أن الدفاع عن مجمع خلقيدونية ـ الذي قام به العلماء أمثال جريلماير ـ لم يعتمد على تقييم صحيح للقضايا التي أثارها المعارضون للمجمع، ولا على ما قد حدث بالفعل في الثلاثة مجامع الكنسية أعوام ٤٤٨م و٤٤٩م و٤٥١م.

والسؤال الذي يتعين الإجابة عليه هنا هو: هل كان البابا ديسقوروس أو الجانب غير الخلقيدوني يرفض بالفعل المدلول الذي يراه العلماء المؤيدون لخلقيدونية في عبارة "في طبيعتين"؟. وهذا المدلول بحسب جريلماير هو الحرص على تأمين مفهوم الاستمرار الديناميكي للطبيعتين في المسيح الواحد، فهل يوجد أي دليل على أنهم أخفقوا في الوصول إلى تأكيد هذه الحقيقة في أي وقت من الأوقات؟.

ولكي نجيب على هذا السؤال بالرجوع إلى البابا ديسقوروس، سننظر في خطابه إلى رهبان منطقة الدخيلة (*Enaton*)، حيث تضمن الأفكار التالية:

(١) يسوع المسيح هو ابن الله الأزلي، وهو نفسه الإله الحقيقي في حالته المتجسدة. وقد كتب البابا ديسقوروس: "وأنا مدرك تماماً أنه مولود من الآب بكونه الله، وكذلك مولود من مريم بكونه إنسان". ولذلك هو في نفس الوقت، واحد في الجوهر مع الله الآب وواحد في الجوهر معنا نحن البشر.

(٢) ومع ذلك، لا ينبغي أن تؤخذ الوحدانية المزدوجة في الجوهر على أنها تعني اضمحلال لاهوته، لأن الآباء "أبعدوا - عن الرجاء الذي للمسيحيين - أولئك الذين لا يعترفون بأن الله الكلمة له ذات الجوهر مع الله الآب لأنه صار له ذات الجوهر مع البشر".

(٣) يسوع المسيح هو الله وإنسان في آنٍ واحد، ولذلك "رآه البشر يمشي على الأرض (بكونه إنسان)، ورأوه بكونه الله الخالق للأجناد السمائية. رأوه نائماً في السفينة كإنسان، ورأوه ماشياً على المياه كإله. رأوه جائعاً كإنسان، ورأوه يطعم (الآخرين) كإله...".

(٤) وهذه الصورة المزدوجة لا تنطوي على تقسيم للمسيح الواحد إلى طبيعتين.

وإذا نظرنا إلى خطاب البابا ديسقوروس إلى سيكونديوس (*Secundinus*) - الذي كتبه إليه من منفاه في غنغرا - سنجد أنه كان أيضاً قوياً جداً في تأكيده على حقيقة وكمال ناسوت المسيح. وقد أعلن البابا ديسقوروس فيه أن "لا أحد يمكنه أن يقول عن الجسد المقدس الذي أتخذه ربنا من العذراء مريم بالروح القدس - بطريقة لا يعلمها إلاّ هو وحده - أن هذا الجسد مختلف أو غريب عن جسدنا. وحيث إنه كذلك، فإن الذين يقولون أن المسيح لم يصر

متجسداً منا (أي من نفس جوهرنا) يكذبون بولس الرسول الذي أكد أنه لم يأخذ من الملائكة لكن من نسل إبراهيم"، [٢٤] وتعلمنا الأسفار المقدسة أن مريم لم تكن غريبة عن نسل إبراهيم. واستمر البابا ديسقوروس يقتبس من الرسالة إلى العبرانيين حيث أكد إنه "كان من الضروري أنه في كل شيء ينبغي أن يكون مثل أخوته"، وذهب ليقول أن عبارة "في كل شيء" لم تستبعد أي جزء من طبيعتنا ليكون مفقوداً أو ناقصاً في المسيح. ولذلك ذكر البابا ديسقوروس عدداً كبيراً من الأعضاء (البشرية) التي كانت لجسد ربنا، وأصر على أن "الجسد الحي الذي لفادينا ـ الذي وُلد من مريم بروح عاقل مفكر ـ قد أتى إلى الوجود بكل الأشياء التي تخص طبيعتنا، بدون زرع رجل". [٢٥] ويتساءل البابا ديسقوروس: وإذا لم يكن الأمر كذلك، فكيف يمكن أن يكون أخاً لنا؟ وإذا اتخذ جسداً مختلفاً عن جسدنا، فكيف تكون كلماته 'أنا سوف أظهر اسمي لإخوتي' التي وجهها إلى أبيه صحيحة؟. وأكد البابا ديسقوروس أن الحق هو أنه افتقر لأجلنا ـ كما قال بولس ـ لكي ما نغتني بخزيه، وصار إنساناً بدون أن يتخلى عن طبيعته بكونه الله الابن.

وفي ضوء ما عرضناه من تعاليم البابا ديسقوروس التي قدمها بنفسه، نستطيع أن نقول بكل يقين أن البابا ديسقوروس أكد بوضوح على اتحاد طبيعتين في المسيح؛ اتحاد للاهوت ـ من خلال الله الابن ـ مع الناسوت. وأن الله الابن واحد في الجوهر مع الله الآب،

---

[٢٤] إقتبس البابا ديسقوروس من الرسالة إلى العبرانيين ٢: ١٦.

[٢٥] وكتب البابا يسقوروس فى الخطاب: "وبكل شيء (أي) بالأعصاب، والشعر، والأوردة، والبطن، والقلب، والكلى والكبد والرئتين. وبإختصار، فإن الجسد الحي الذي لفادينا الذي ولد من (القديسة) مريم بروح عاقلة مدركة، قد أتى إلى الوجود بكل الأشياء التى تخص طبيعتنا بدون زرع بشر."

كما أن الناسوت الذي وحده بنفسه هو واحد في الجوهر معنا وأنه أخذه - كما هو - من أمه العذراء. وهو إتحاد بصورة لم ينتج عنها فقدان أو نقصان لأي طبيعة من الطبيعتين، ولم يسبب اختلاطاً أو امتزاجاً لهما؛ ولم يدع هذا الإتحاد أي طبيعة تتغير إلى الأخرى، كما لم يترك لأي من الطبيعتين أن توجد أو تعمل بذاتها منفصلة أو منقسمة عن الأخرى.

إذن كان هذا هو تعليم البابا ديسقوروس حسب الأدلة المتاحة، وبناءً على هذا التعليم نستطيع أن نقول بغير تحفظٍ أنه كان تلميذاً أميناً للبابا كيرلس السكندري، وأنه لم يكن يتمسك بأي من المواقف الخمسة (الإيمانية) التي أدانها تعريف الإيمان الخلقيدوني،[٢٦] كما أنه في رفضه الإقرار بعبارة "في طبيعتين" أو "طبيعتين بعد الإتحاد" لم يكن همه التأكيد على تعليم خريستولوجي عن الامتصاص أو الابتلاع (ابتلاع الطبيعة البشرية في الطبيعة الإلهية)، ولكن على العكس كان همه استبعاد التقسيم النسطوري للمسيح الواحد إلى مركزين للوجود والفعل.

وهكذا كانت نقطة النزاع بين البابا ديسقوروس ومجمع خلقيدونية تتلخص في السؤال التالي: هل كان لمجمع خلقيدونية مبرر في تجاهله للتقليد اللاهوتي الذي بناه الآباء السكندريون أمثال البابا كيرلس على أساس مجمع عام ٤٣١م، وهل كان له مبرر في تقنينه للعبارة الأنطاكية "طبيعتين بعد الإتحاد" بالاعتماد فقط على سلطة ليو بابا روما وحسب؟

---

[٢٦] انظر صفحة ٣٣٨.

الفصل التاسع

الاعتراضات على مجمع خلقيدونية

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

إن الحقيقة التي لا تقبل الشك هي أن مجمع خلقيدونية كان قد فُرض على المجتمعات المسيحية الرافضة في الشرق بشكل جعل لمعارضي المجمع ما يكفي من الأسباب لكي يشعروا بعدم الرضا التام تجاهه، ولكن الاعتراض الفعلي على المجمع - كما ذكر المعارضون له - لم يكن نتيجة ذلك فحسب، ولكنه كان في الحقيقة بسبب عوائق لاهوتية.

ومن الضروري في فحصنا لوجهة نظر المعارضين للمجمع، أن نبحث بالفعل إذا كانوا قد قاموا في أي وقت بانتقاد المجمع من منطلق هرطقة المونوفيزايت أي 'هرطقة الطبيعة الوحيدة'. ولهذا الأمر أهمية قصوى في ضوء حقيقة أنه حتى العلماء الذين أقروا بأرثوذكسية الفكر اللاهوتي للمعارضين للمجمع، قد أُقنعوا (رغم ما أقروا به) باعتبار المعارضين للمجمع مونوفيزايت (*Monophysite*).[١] ومن هنا يتعين علينا أن نطرح السؤال التالي: هل في أي وقت ما، قام أي واحد من المعارضين لمجمع خلقيدونية - من الذين اعترف بهم التقليد الكنسي غير الخلقيدوني كلاهوتيين وآباء للكنيسة[٢] - بإظهار أدنى ميل نحو الموقف الذي يتجاهل حقيقة أو كمال بشرية المسيح أو سمتها الديناميكية، أو أي مَلَكَة أو خاصية لناسوته؟

---

١ ويذكر أندريه (*Andre de Halleux*) في دراسته عن مار فيلوكسنوس الأسباب التي جعلته يقول عن مار فيلوكسينوس أنه مونوفيزايت (أي من أصحاب الطبيعة الوحيدة). للرجوع إلى تعليقاتنا على هذه النظرة، انظر صفحة ٥٥٩ وما يليها.

٢ ينبغي التأكيد على هذه النقطة في مواجهة ميل الكتاب الموالين لخلقيدونية - على الأقل منذ عهد يوحنا الدمشقي - لأن يضموا معاً كل الذين رفضوا مجمع خلقيدونية بإعتبارهم متمسكين بهرطقة 'الطبيعة الوحيدة' بدرجات متفاوتة.

وعلى نفس القدر من الأهمية يأتي السؤال التالي: ما هو بالضبط الخلل أو النقص اللاهوتي الذي رآه المعارضون، في الموقف العقائدي الذي تبناه مجمع خلقيدونية؟ وهل كان اعتراضهم هذا بغير أساسٍ تماماً؟

ومن الجدير بالذكر أن القادة غير الخلقيدونيين كانوا قد أثاروا بالإجمال خمسة اعتراضات على مجمع خلقيدونية، وكان الاعتراض المركزي فيها هو تقنين المجمع لعبارة 'طبيعتين بعد الإتحاد' من خلال استخدامه لتعبير "يُعتَرف به في طبيعتين" داخل الصيغة العقائدية للمجمع.

٢. تعبير 'طبيعتين بعد الإتحاد':

لقد كان هناك اعتراض دائم من جميع قادة الحركة غير الخلقيدونية على القول بأن المسيح هو 'طبيعتين بعد الإتحاد'، وأصروا كلهم على أن نسطوريوس نفسه أُدين في مجمع أفسس عام ٤٣١م بسبب هذا الادعاء ذاته. وستتضح لنا هذه النقطة عندما نستعرض باختصار بعضاً من كتابات أولئك القادة:

(أ) البابا تيموثاؤس إيلوروس:

قام البابا تيموثاؤس إيلوروس، خليفة البابا ديسقوروس، بإرسال خطاب إلى الإمبراطور ليو يذكر فيه اعتراضاته على مجمع خلقيدونية وطومس ليو.[٣] وبالنسبة للطومس، دفع البابا تيموثاؤس بأن الأفكار التي تضمَّنها الطومس تشبه إلى حد بعيد التعاليم المدانة لنسطوريوس، لأنه مزَّق وقسَّم التجسد "إلى طبيعتين، وشخصين،

[٣] للإطلاع على الخطاب انظر (Zacharia, *op. cit.*, I, pp. 175-178)

وخواصين، واسمين، وفعلين، ونسب كلمات الأسفار المقدسة إلى اثنين". ولم يكن هذا هو التقليد الذي حفظه الآباء الثلاثمائة والثمانية عشر في قانون الإيمان، ولكن آباء نيقية أكدوا - على العكس من ذلك - أن ابن الله الوحيد " الذي له ذات الطبيعة الواحدة مع أبيه، نزل (من السماء) وتجسد وتأنس؛ وأنه تألم وقام ثانية وصعد إلى السموات؛ وأنه سيأتي ليدين الأحياء والأموات". وأكد البابا تيموثاؤس أن آباء نيقية لم يذكروا في صيغة الإيمان "طبيعتين أو شخصين أو فعلين؛ ولا قاموا بأي تقسيم. بل اعترفوا أنه في التجسد كانت كلا الأشياء الإلهية والبشرية هي لـ (المسيح) الواحد". وبالنسبة لمجمع خلقيدونية أيضاً، أخبر البابا تيموثاؤس الإمبراطور في خطابه بأنه لن يقبل هذا المجمع لأنه يجد أن قراراته تنطوي على وجود تقسيم وفصل في تدبير تجسد ربنا.

وفي تقييمنا للنقد الذي قدَّمه البابا تيموثاؤس، يمكننا أن نتفق مع العلماء الخلقيدونيين على أن الجانب الخلقيدوني لم يأخذ لا طومس ليو ولا تعريف الإيمان الخاص بالمجمع بنفس المعنى الذي كان يراه فيهما البابا تيموثاؤس. ولكن بعيداً عن هذا الأمر، كل ما يعنينا هنا هو ملاحظة أن البابا تيموثاؤس لم يكن يعترض على مجمع عام ٤٥١م بسبب تأكيد المجمع على كمال بشرية المسيح، ولكن كانت وجهة نظره أن عبارة 'في طبيعتين' التي أخذها المجمع من طومس ليو لا تستطيع أن تعبِّر عن وحدة المسيح بأي شكل حقيقي.

وكان هذا هو نفس المفهوم الذي شدَّد عليه البابا تيموثاؤس في تفنيده لمجمع خلقيدونية، حيث أكَّد - كما ذكر سيلرز[4] - أن عبارة 'طبيعتين بعد الإتحاد' التي تبناها المجمع، كانت هي ذات تعليم

---

[4] *The Council of Chalcedon, op. cit.*, p. 262.

نسطوريوس، الذي بسبب تمسكه بذلك التعليم أُدين في مجمع أفسس عام ٤٣١م. وعلى الرغم من أن سيلرز تغاضى عن هذه الحجة كما لو كانت بلا سند، إلا أننا ينبغي أن نوليها عناية أكبر ونرى إذا كانت غير مقنعة (كما يرى سيلرز) أم أن لها بالفعل ما يؤيدها. ومن أجل ذلك يتعين علينا أن نسترجع الحجج التي جاءت في رسالة البابا كيرلس الثانية إلى نسطوريوس، ومن أهم النقاط التي جاءت في تلك الوثيقة أن 'الاتحاد البروسوبي' الأنطاكي ليس كافياً ولا مرضياً، وهذه النقطة بلا شك تتضمَّن رفضاً لمفهوم 'طبيعتين بعد الإتحاد'. ومن الجدير بالذكر أن رسالة ق. كيرلس الثانية إلى نسطوريوس كان قد أُعلن عن قبولها رسمياً (في الكنيسة) حتى من قبل الجانب الأنطاكي نفسه. ومن هنا يتضح أنه في السياق التاريخي لمجمع خلقيدونية، لا يقدر أحد أن يعترف رسمياً بـ 'طبيعتين بعد الإتحاد' ويظل يزعم تواصله مع تقليد الكنيسة الراسخ.

(ب) مار فيلوكسينوس أسقف منبج:

كان مار فيلوكسينوس أسقف منبج (*Mabbogh*) الذي رقد في عام ٥٢٣م، قد أخذ نفس الفكرة التي شدد عليها البابا تيموثاؤس إيلوروس وطورها، فقد نظر إلى 'الطبيعة' على أنها كيان ذاتي مستقل،[٥] وبالتالي فإذا اعترفنا أن المسيح هو 'طبيعتين'، من

---

[٥] على خلاف البطريرك ساويروس لم يقدِّم مار فيلوكسينوس تعريفاً للمصطلحات التي استخدمها. وقد أكد مع ذلك على أن الله الابن صار إنساناً حقيقياً وكاملاً، ولكنه لم يتخذ طبيعة أخرى أو شخصاً آخر. انظر:

(Philoxeni Mabbugensis, *Tractatus Tres De Trinitate Et Incarnatione*, C. S. C. O. vol. 9, ed. A. Vaschalde, 1961, pp. 181 – 182)

وقد أخذ أندريه هذه العبارة كدليل على تمسك مار فيلوكسينوس بهرطقة الطبيعة الوحيدة، ولكن الحقيقة كما رأينا هي أن مصطلح 'طبيعة' عند مار فيلوكسينوس كان يعني كائن محدد.

الممكن أن يعني أنه كيانان واقعيان اتحدا في نطاق (أو على مستوى) 'البروسوبون'، وهذا هو فكر نسطوري بحت. وكانت المدرسة النسطورية تؤمن أن الله الابن صار متحداً مع طبيعة أخرى،[٦] ووفقاً لذلك يرفض رجال التقليد الأنطاكي إطلاق لقب والدة الإله 'ثيؤطوكس' على العذراء مريم، ويتكلمون عن 'طبيعتين بعد الاتحاد'. وقد عارض مار فيلوكسينوس وجهة النظر هذه مؤكداً أن الكنيسة تعترف أن ابن الله ـ الذي هو إله كامل له ذات الجوهر الواحد مع الله الآب ـ صار إنساناً من الأم العذراء حسب التدبير الذي اتخذه من أجل خلاص الجنس البشري. وحيث إن الناسوت لم يتكون في الرحم مستقلاً (بعيداً) عن الاتحاد مع الله الابن، فهو ليس طبيعة موازية للطبيعة الإلهية، ولهذا فإن مريم هي والدة الإله 'ثيؤطوكس'. وعندما صار الله الابن إنساناً بهذه الطريقة، فقد ظل كما هو قبل وبعد التجسد.[٧] وقد صار إنساناً حقيقياً وكاملاً من رحم العذراء بدون أن يتحول أي من اللاهوت أو الناسوت أحدهما إلى الآخر.[٨]

كما أكد مار فيلوكسينوس أنه لو كان المسيح طبيعتين، لما كان هو الله الابن المتجسد، ولكن فقط الله الابن الساكن في إنسان.[٩] وكان التجسد يعني بالنسبة لمار فيلوكسينوس أن نفس

---

[٦] كان واحد من إعتراضات مار فيلوكسينوس المتكررة على الهرطقة النسطورية هو أنها تتمسك بأن الناسوت قد تكون بذاته (مستقلاً) في رحم العذراء، ثم اتخذه الله الابن بعد ذلك. وهنا يرى مار فيلوكسينوس أن هذا التعليم يتضمن وجود طبيعتين وشخصين هما الله الابن والإنسان يسوع.

[٧] يقول مار فيلوكسينوس: "إن الكلمة ظل هو نفسه سواء قبل أو بعد التجسد". انظر (مرجع سابق، صفحة ٤٤-٤٥).

[٨] يؤكد مار فيلوكسينوس: "نحن نؤمن أن الكلمة صار جسداً، وأن الكلمة لم يتحول إلى جسد، ولا تحول الجسد إلى الكلمة". انظر (المرجع السابق، صفحة ٤٦).

[٩] يقول مار فيلوكسينوس: "ولم يكن الأمر أن الكلمة سكن في إنسان ـ كما يثرثرون ـ ولكنه يسكن فينا نحن البشر بمعنى (أنه أخذ) طبيعتنا (البشرية) المشتركة وليس إنساناً واحداً

الشخص هو إله وإنسان في آنٍ واحد.[١٠] وهذا الذي هو إله وإنسان في آنٍ واحد ليس هو شخصين أو طبيعتين، لأن العلاقة بين اللاهوت والناسوت في المسيح لا تشبه علاقة الصداقة التي تربط بين رجلين معاً. والتجسد في الحقيقة فريد للغاية حتى أنه لا يوجد أي مثال يمكننا أن نقدِّمه لكي يشرح التجسد إلاّ مثال علاقة الجسد بالروح في الإنسان.

وبتحديد أكثر، كان مار فيلوكسينوس - مثل البطريرك ساويروس الأنطاكي - يرى أن تعبير 'في طبيعتين' يحمل ضمنياً فكرة أن كائن بشري واقعي (مستقل) قد تكوَّن بذاته أولاً في رحم العذراء، ثم اتخذه الله الابن لنفسه فيما بعد، وحيث إن هذا المفهوم لا يؤكد حقيقة التجسد، فقد رفضه مار فيلوكسينوس تماماً باعتباره ضد تعليم الآباء. وفي إنكاره لهذا الفكر أوضح أسقف منبج أنه لا يعترض على تأكيد كمال وحقيقة ناسوت المسيح، بل أكد في الحقيقة بتعبيرات جلية - كما سنرى - على الطابع الحقيقي للناسوت، وعلى الخزي والألم والموت الذي تحمله المسيح. وهكذا لم يكن اعتراض مار فيلوكسينوس على عبارة 'في طبيعتين' هو بسبب عدم رغبته في تأكيد حقيقة الناسوت، كما لم

محدداً. وسكنى الله في الأفراد كانت تحدث على الدوام كما في حالة في الأنبياء والقديسين". (المرجع السابق، صفحة ١٦٨). ويبدو أنه إعتماداً على هذه الفقرة وما يشابهها، رأى أندريه أن مار فيلوكسينوس لم يكن يفهم أن ناسوت المسيح هو (كيان) محدد. (انظر مرجع سابق صفحة ٣٧٥ وصفحة ٤٢٠). ولكن هذه النظرة لم تكن في الحقيقة نظرة سليمة، لأن مار فيلوكسينوس لم يكن يرفض الوجود المتفرد (المحدد) لناسوت المسيح، ولكنه كان فقط يرفض فكرة أن الناسوت قد تكوَّن كشخص محدد بعيداً (أو مستقلاً) عن التجسد. وكان هذا الموقف يؤكده كلا الجانبان الخلقيدوني وغير الخلقيدوني في الشرق.

[١٠] يؤكد مار فيلوكسينوس أن: "الذي هو واحد مع الآب في الجوهر، قد صار هو نفسه واحداً معنا في الجوهر من خلال التجسد". (*Tractatus...*, *op. cit.*, p. 131). وهكذا فإن يسوع المسيح هو الله وإنسان في آن واحد.

يكن رفضه لقبول مجمع خلقيدونية ناتج عن تمسكه بهرطقة 'الطبيعة الوحيدة (مونوفيزيتيزم)'.[11]

وحينما أكد مار فيلوكسينوس أن الكلمة صار جسداً بدون أي تغيير وأنه ظل كما هو قبل وبعد التجسد، ميَّز أسقف منبج - كما فعل البطريرك ساويروس الأنطاكي أيضاً - بين الكلمة **قبل** والكلمة في التجسد، فقد أقر مار فيلوكسينوس أن الكلمة قبل التجسد كان بغير جسد، بسيط، غير مرئي، وفوق كل إدراك حسي؛ ولكنه في التجسد صار ملموساً ومركباً ومتحداً بجسد،[12] وكان الجسد عند مار فيلوكسينوس يعني 'إنساناً كاملاً'.[13]

ويأسف أندريه[14] (*Andre de Halleux*) لأن مار فيلوكسينوس رفض الإقرار بوجود بعض الأمور المشتركة بين موقفه اللاهوتي وبين مجمع خلقيدونية. ورغم أننا نتفق مع هذا الرأي إلاّ أنه ينبغي علينا أن نشير إلى أن رفض محاولة فهم موقف الجانب الآخر كان أمراً متبادلاً من كلا الطرفين. ونستطيع في الواقع أن نجد اتفاق حقيقي بين مار فيلوكسينوس وحتى البابا ليو بالنسبة لشرح علاقة التجسد بالأسرار، لأن كل منهما يقر بأن حقيقة ناسوت المسيح هي أمر

---

[11] يقول مار فيلوكسينوس: "فإن لم يكن قد صار إنساناً قبل أي شيء، فما كانت هناك إمكانية له لأن يموت، لأن الله روح ولا يجتاز الموت". (*Tractatus.... Ibid.*, p. 98). وعلينا أن نتذكر هنا أن القضاء على الموت بالنسبة لمار فيلوكسينوس كان هو الهدف المحوري للتجسد. ولهذا فإذا لم يكن الناسوت حقيقياً وديناميكياً فما كان من الممكن ليسوع المسيح أن يكمل رسالة حياته الأرضية. والواقع أن هذا المفهوم لا يمكن أن يصدر من شخص يؤمن بهرطقة 'الطبيعة الوحيدة'.

[12] Philoxenos, *Tractatus.... Op. cit.,* p. 52.

[13] يقول مار فيلوكسينوس: "لأنه مكتوب، أن الكلمة صار جسداً، والذي يعني إنساناً كاملاً" (المرجع السابق صفحة ٣٩). فإذا كان تعبير جريلماير عن 'خريستولوجي (الكلمة - جسد)' يهدف إلى تجاهل هذا المفهوم (الذي ذكره مار فيلوكسينوس)، فإن نظريته ستكون بالتأكيد موضع شك.

[14] Andre de Halleux, *op. cit.*, p. 514.

أساسي ولا غنى عنه لأجل خلاصنا، ولكن الأمر الذي يفترقان فيه يتصل فقط بوحدة المسيح، فأسقف منبج لم يكن مقتنعاً أن الصورة التي عبَّر بها البابا ليو عن وحدة المسيح كانت كافية أو مرضية، أو أنها تتطابق مع التقليد الذي قدَّمه الآباء في مواجهة النسطورية.

وبالتالي لم تكن مشكلة خلقيدونية تكمن في أن معارضي المجمع رفضوا الاعتراف بوجود اتفاق أساسي بين موقفهم اللاهوتي وبين موقف المجمع، ولكن المشكلة تمثلت في أن كل جانب من الجانبين لم يكن يرغب في الاستماع للآخر بصبر، ويقر بوجود اتفاق فيما بينهما في بعض الأمور. وينبغي علينا في هذا الصدد أن نوضح أن الجانب الخلقيدوني، باعتباره الجانب الأقوى والمسائد حكومياً، كان هو الذي يتحتم عليه أن يُظهر قدراً أكبر من رحابة الصدر تجاه معارضيه الذين لديهم صعوبات حقيقية مع وجهة نظر المجمع.

(ج) قادة الحركة غير الخلقيدونية في عام ٥٣١م:

كان الإمبراطور جوستينيان - كما ذكرنا فيما قبل[15] - قد عقد سلسلة من المشاورات مع رجال من الجانب غير الخلقيدوني بين عامي ٥٣١م و ٥٣٢م. وعند وصول هؤلاء الرجال إلى القسطنطينية قدَّموا إلى الإمبراطور اعترافاً للإيمان[16] احتوى بالفعل على نفس النقاط التي ذكرها البابا تيموثاؤس إيلوروس ومار فيلوكسينوس في كتاباتهما. وقد جاء في ذلك الاعتراف أن إصرار مجمع خلقيدونية - معتمداً على مرجعية طومس ليو - بأن المسيح يُعترف به 'في طبيعتين' إنما يُشكِّل انتهاكاً للإيمان النيقاوي في كونه لم يحافظ على

---

[15] انظر صفحة ٢٥٧ وما يليها.

[16] للإطلاع على ملخص للاعتراف الذي قدَّمه هؤلاء الرجال إلى الإمبراطور انظر:
(Zacharia, *op. cit.*, II, pp. 115-123)

تأكيد وحدة المسيح، فآباء مجمع نيقية اعترفوا أن الله الابن صار متجسداً، مما يعني أن ذاك الذي كان منذ الأزل 'بسيطاً' قد أصبح 'مركباً' حيث وحَّد بذاته جسداً ممنوحاً روحاً عاقلة. ولا تعتبر عبارة مجمع خلقيدونية 'في طبيعتين' أنها كافية للإقرار بهذا الفهم عن يسوع المسيح، ومن هنا يكون مجمع خلقيدونية قد تعدى على إيمان الكنيسة.

ومن الجدير بالذكر أن السبب الذي عبَّر عنه هؤلاء الرجال بوضوح في انتقادهم لمجمع خلقيدونية، لم يكن هو أن لديهم شكوك حول ما أكده المجمع عن حقيقة وكمال ناسوت المسيح، ولكن السبب هو أن هؤلاء القادة لم يكونوا مقتنعين أن المجمع قد أكد على وحدة ربنا بصورة مرضية وكافية. وبعبارة أخرى لم تكن هرطقة 'الطبيعة الوحيدة (المونوفيزيتيزم)' هي أساسهم في معارضتهم لمجمع خلقيدونية.

(د) البطريرك ساويروس الأنطاكي:

يعتبر البطريرك ساويروس الأنطاكي بالفعل هو اللاهوتي الأبرز في الجانب غير الخلقيدوني في القرن السادس، وربما أيضاً في كل الكنيسة في الشرق، إذا لم يكن في الكنيسة بأكملها في عصره. وفي اثنين من أكبر كتبه - 'محب الحق' (*philalethes*) و'ضد النحوي غير التقي' (*Contra Impium Grammaticum*). وكذلك في العديد من رسائله وعظاته العقائدية، دافع البطريرك ساويروس بشدة وبثبات ضد كل من طومس ليو ومجمع خلقيدونية. وقد ذكر البطريرك ساويروس لتأييد موقفه اللاهوتي، حججاً من التقليد ومن الأسس اللاهوتية، وأصر على أن المفهوم الأنطاكي

'طبيعتين بعد الإتحاد' - الذي تبناه المجمع من خلال استخدامه لعبارة 'في طبيعتين' - هو مفهوم بغيض ومرفوض.

أولاً: في ضوء التقليد

لقد أقر البطريرك ساويروس أنه من الممكن أن نجد دليلاً على استخدام تعبير 'طبيعتين'[17] في أعمال الآباء الأولين، ولكنه دفع بأن استخدام أولئك الآباء لم ينطوي على أي فكرة للتقسيم؛ ولكنهم كانوا يقصدون فقط من ذلك أن المسيح هو إله وإنسان في آنٍ واحد. ومع ذلك فمنذ ظهور النسطورية تغيرت الأمور تماماً، فتم استبعاد التعبيرات غير المحددة والبريئة التي كانت تُستخدم في الماضي (قبل ظهور النسطورية)، وتم ترسيخ تقليد لاهوتي مؤسس على قانون الإيمان النيقاوي حسبما أكده وفسره مجمع عام ٣٨١م، ومجمع عام ٤٣١م.[18] ورغم هذا الموقف، أصر ليو بابا روما - وبدون أن يعير أي اهتمام للتقليد الذي اتُفق عليه في الكنيسة - على استخدام عبارة 'في طبيعتين' في الطومس الخاص به، وتبناها مجمع خلقيدونية بعد ذلك معتمداً على مرجعية هذا الطومس.[19] ومن هنا كان البابا ليو ومجمع خلقيدونية مذنبين في تعديهما على التقليد العقائدي المستقر في الكنيسة.

---

17 *Contra Grammaticum, op. cit.*, III, p. 12.

١٨ يشير البطريرك ساويروس إلى التعبيرات غير المحددة التي استخدمها الآباء أمثال ق. أثناسيوس وق. غريغوريوس النزينزي وحتى ق. كيرلس قبل إندلاع الجدل النسطوري. انظر:
(*Severi Antiocheni Orationes ad Nephalium*, C. S. C. O. Tomus VII, ed. J. Lebon, 1949, Syriac, pp. 3f and *Contra Grammaticum, op. cit.*, III, pp. 1f).

١٩ هذه النقطة يكررها البطريرك ساويروس بإستمرار في كل كتاباته تقريباً التي تتعرض لهذا الموضوع.

وفي ضوء هذا السياق، نستطيع أن نفهم الاقتباسات من كتابي 'محب الحق' و'ضد النحوي غير التقي' اللذين وضعهما البطريرك ساويروس في وضعها الصحيح. وقد أكد البطريرك ساويروس في كلا الكتابين - مستشهداً بآباء الكنيسة من ق. إغناطيوس الأنطاكي وق. إيرينيوس أسقف ليون وصولاً إلى ق. كيرلس السكندري - أن الفكرة التي وراء عبارة 'طبيعتين بعد الإتحاد' تتعارض بشدة مع تعاليم الآباء. وأكد البطريرك ساويروس[٢٠] أن جميع الآباء قد أقروا أن المسيح هو وحدة (*unity*)، وفي كتابه 'محب الحق' على سبيل المثال، اقتبس ساويروس فقرات من عدد من هؤلاء الآباء وانتهى إلى قوله:[٢١]

> "انظر إلى آباء الكنيسة، فإن جميعهم يعترفون باتفاق، أن الله الكلمة قد حُبل به في رحم العذراء 'والدة الإله'، وأنه اتحد هيبوستاسياً (أقنومياً) مع الجسد الذي كان يُحبل به في ذلك المكان. وبينما ظل هو نفسه بلا تحول ولا تغيير، فإنه جعل الجسد خاصاً به (جسده الخاص)، دون أن يكون هناك أي وقت كان فيه هذا الجسد منفصلاً عنه".

ولهذا فإن المسيح هو شخص واحد، الله الكلمة المتجسد. وكان هذا هو تعليم الآباء الذي أكد بنفس القوة أن الكلمات والأعمال التي سُجلت عنه في البشائر ينبغي أن تُنسب كلها للشخص الواحد. ولذلك كتب البطريرك ساويروس:[٢٢]

---

[٢٠] يرى الباحثون المعاصرون أن الفقرات التى اقتبسها البطريرك ساويروس والقادة غير الخلقيدونيين الآخرين هي من مصادر أبوليناريه ملفقة. وهذا الأمر لم نتجاهله هنا، ويمكن الرجوع إلى تعليقاتنا عليه في صفحة ٣٥٠ وما يليها.

[21] *Philalethes, op. cit.*, p. 137.

[22] *Ad Nephalium, op. cit.*, p. 83.

"فأن يمشي جسدياً على الأرض ويتحرك من مكان لمكان فهذا بالفعل (أمر) بشري، ولكن أن يجعل أولئك العرج الذين لا يستطيعون أن يستعملوا أرجلهم يمشون فهذا (أمر) لائق بالله. ورغم ذلك فإنه نفس الله الكلمة **المتجسد*** هو الذي كان يعمل في كليهما. وكان هذا هو الأساس المنغرس في التقليد والذي وضعه الآباء، وهو ما قد تم انتهاكه في عبارة 'طبيعتين بعد الإتحاد'"

وكان البطريرك ساويروس - كما ذكرنا - قد وضع مؤلفه 'محب الحق'،[٢٣] لكي يفند كتاباً خلقيدونياً يحتوي على اقتباسات من كتابات البابا كيرلس السكندري جُمعت من أجل إظهار أن اللاهوتي السكندري الكبير كان قد سبق مجمع خلقيدونية[٢٤] (في تبنيه لنفس الفكر والتعبير اللاهوتي الذي تبناه المجمع).

وأوضح البطريرك ساويروس في كتابه 'محب الحق' أمرين رئيسين، أولاً أكد على أن مؤلف الكتاب الخلقيدوني بذل جهده في وضع الكتاب وهو متوهم أن الجانب غير الخلقيدوني لا يقبل مبدأ وجود اختلاف بين اللاهوت والناسوت في المسيح الواحد، وهذا ليس بالأمر الصحيح على الإطلاق؛[٢٥] لأننا بالفعل لا نقول أن الله الكلمة قد تغير إلى إنسان مكوَّن من جسد وروح، ولكننا على العكس من ذلك نعترف أنه بينما يظل كما هو، وحَّد بنفسه

---

* انظر نفس هذا المفهوم عند ق. كيرلس في الحاشية صفحة ٥٠٧.

[٢٣] للرجوع إلى مناقشة حول الكتاب الخلقيدوني وكتاب ساويروس 'محب الحق'، انظر:
(R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon, op. cit.*, pp. 284f, with the notes).

[٢٤] النسخة السريانية لكتاب 'محب الحق' (*Philalethes*) التي نُشرت في (C. S. C. O.) غير كاملة، حيث إنها تفتقد لأجزاء عديدة منه.

[٢٥] وهذا يُظهر أنه كان يتم الدفاع عن مجمع خلقيدونية من خلال تحريف موقف منتقديه.

هيبوستاسياً (أقنومياً) جسداً له روح عاقل،[٢٦] وبالتالي فإن اتحاد الطبيعتين لم يؤثر على حقيقة وكمال وسلامة أي من الطبيعتين اللتين استمرتا بصورة ديناميكية[٢٧] في المسيح الواحد. وقد اتفق الآباء على هذه النقطة بدون الإقرار بـ 'طبيعتين بعد الإتحاد'، وبالتالي لا يكون ضرورياً بأي حال من الأحوال استخدام عبارة "في طبيعتين" من أجل التأكيد على تلك الفكرة، ويكون إدعاء الخلقيدونيين أن البابا كيرلس قد سبق المجمع (في قوله هذا) ليس له أساس من الصحة.[٢٨] أما الأمر الثاني الذي دفع به ساويروس في كتابه، فهو أن المؤلف الخلقيدوني في محاولته إثبات نظرية أن ق. كيرلس قد سبق المجمع في تبنيه لنفس الفكر والتعبير - والتي هي بالفعل أبعد من أي دليل - قام في مواضع عدة بتشويه أو تحوير الفقرات التي اقتبسها، عن أصلها الموجود في كتابات البابا كيرلس.[٢٩]

---

[26] *Philalethes, op. cit.*, p. 187.

[٢٧] لقد كرر البطريرك ساويروس هذه النقطة مراراً، ففي كتابه 'محب الحق' على سبيل المثال، وبعد شرحه لعبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة"، كتب البطريرك ساويروس: "وهذا يدل على الوحدة غير المنقسمة، لأن الجسد استمر على ما هو عليه بدون أن يتحول إلى طبيعة الكلمة؛ ولا تغيرت طبيعة الكلمة إلى الجسد، ولكن التجسد حدث حقاً بدون أي تغيير أو خيالية". (المرجع السابق صفحة ١٣٣). وفي كتابه 'ضد النحوي' حينما كان يناقش معنى مصطلحي 'هيبوستاسيس' و'بروسوبون'، وبعد إشارته إلى تشبيه 'الجسد – الروح'، كتب البطريرك ساويروس: "وبنفس الأسلوب، من اللاهوت والناسوت، أي من الجسد البشري المحيّ بنفس عاقلة، وكل (منهما) بكماله وحسب أصل مبدأه، فإن عمانوئيل هو 'بروسوبون' واحد من خلال الوجود المتزامن لكليهما في الإتحاد بدون تغيير أو اختلاط". (مرجع سابق، ١: صفحة ٧٧).

[٢٨] ينبغي أن نتذكر أن جهود المؤيدين لخلقيدونية في القرن السادس من أجل الدفاع عن مجمع عام ٤٥١م، كانت ترتكز على الإدعاء بأن مجمع خلقيدونية قد تبنى نفس تعليم ق. كيرلس الذي كان قد استبق المجمع بهذا التعليم.

[٢٩] لقد شكا البطريرك ساويروس "أن مؤلف الكتاب قد شوّه بمكر كلمات ق. كيرلس، حيث قام في بعض المواقف بإضافة أشياء وفي البعض الآخر بحذف أشياء أخرى". انظر: (*Philalethes, op. cit.*, p. 129)

وماذا إذاً عن صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م، والتي اعترف فيها البابا كيرلس بتعبير 'طبيعتين'؟ ألا يعد هذا الموقف تغييراً عن التقليد الراسخ الذي أشار إليه ساويروس؟

لقد اهتم البطريرك ساويروس في إجابته على هذه النقطة بالسياق التاريخي لتلك الوثيقة بالإضافة إلى المعنى الفعلي للفقرة موضع التساؤل التي ورد فيها ذلك التعبير. وقد أكد البطريرك ساويروس[٣٠] أن صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م كانت قد وضعت في ظروف وجود شقاق في الكنيسة، وكان هذا الشقاق نفسه نتيجة عدم استطاعة الجانب الأنطاكي فهم الإيمان على نحو سليم. وفي هذا السياق ومن أجل استعادة الوحدة في الكنيسة - وبالتالي مساعدة الأنطاكيين لكي يدركوا تدريجياً التقليد الآبائي في تفسير العقيدة - قام ق. كيرلس، كطبيب حكيم، بقبول الوثيقة التي أُرسلت إليه من يوحنا الأنطاكي. وكانت تلك الوثيقة هي التي تحوي العبارة محل السؤال، والتي أيَّدها البابا كيرلس من أجل السلام داخل الكنيسة. وأكد البطريرك ساويروس أن ق. كيرلس على الرغم من ذلك، لم يوافق على تلك الصيغة إلا بعد صون كل المبادئ الأساسية التي يتعين المحافظة عليها. وهكذا رأى البابا كيرلس فيها أن الأنطاكيين قبلوا مجمع عام ٤٣١م دون أي شروط، ووقعوا على إدانة نسطوريوس بتعبيرات قاطعة وواضحة، وأكدوا أن العذراء هي والدة الإله 'ثيؤطوكس' بدون إضافة أنها كانت أيضاً والدة الإنسان 'أنثروبوطوكس' أو والدة المسيح

[٣٠] ناقش البطريرك ساويروس مسألة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م بالتفصيل في كتابيه 'محب الحق' و'ضد النحوي'، وأشار إلى رسائل البابا كيرلس إلى أكاكيوس أسقف ميليتين وفالريان أسقف إيقونيوم وسكسينسوس أسقف ديوقيصرية. انظر:
(*Philalethes,* pp. 197f, and *Contra Grammaticum,* II, pp. 10f)

'خريستوطوكس'. وبناءً عليه لا تكون صيغة إعادة الوحدة قد قدمت أي أساس لاستخدام عبارة 'طبيعتين بعد الإتحاد'، وبتعبير آخر فإن البطريرك ساويروس أصر على أنه لا يمكن الاستشهاد بمرجعية وسلطة صيغة إعادة الوحدة، إلاّ بعد أن نأخذ في الاعتبار بنود الاتفاق الأخرى التي رافقتها.

وأضاف البطريرك ساويروس[٣١] أن هذه الحقيقة ستتضح أكثر إذا نظرنا إلى المعنى الفعلي للعبارة موضع التساؤل، فقد ذكرت أن اللاهوتيين يأخذون بعضًا من أقوال وأعمال ربنا باعتبارها تشير إلى البروسوبون الواحد، ويقسّمون الأخرى بين الطبيعتين. ولم يكن القصد هنا هو تقسيم الأقوال والأفعال "بين الطبيعتين بحيث أن بعضاً منها تُنسب إلى الطبيعة اللاهوتية بمفردها، وبعضاً منها تُنسب إلى الطبيعة البشرية وحدها: لأنها كلها للطبيعة الواحدة المتجسدة لله الكلمة، وإنما نحن ندرك الاختلاف في الكلمات والأفعال؛ فالبعض لائق بالله والبعض لائق بالإنسان والبعض يليق باللاهوت والناسوت معاً".[٣٢]

والحقيقة أن تلك العبارة الواردة في صيغة إعادة الوحدة لا تتعارض مع المبدأ الكيرلسي في رؤية الفرق بين اللاهوت والناسوت في المسيح الواحد 'على مستوى الفكر والتأمل فقط'. وكان البطريرك ساويروس يريد أن يؤكد أن مجمع خلقيدونية قد ذهب إلى أبعد مما يتضمنه هذا الفكر بإقراره لعبارة 'طبيعتين بعد الإتحاد'.

---

[٣١] للرجوع إلى هذا الموضوع انظر صفحة ٣٦ وما يليها. وقد اقتبس البطريرك ساويروس الفقرة محل التساؤل في كتاب 'محب الحق' صفحة ٢٠١ وفي كتاب 'ضد النحوي' ٢: صفحة ٣٣.

[32] *Philalethes, op. cit.*, pp. 200-201.

ثانياً: في ضوء الأساس اللاهوتي

كان البطريرك ساويروس قد أكد مرات ومرات أن عبارة "'طبيعتين بعد الإتحاد' تحمل ضمنياً مفهوم أن الجنين البشري قد تكوَّن بذاته أولاً في الرحم ثم اتخذه الله الكلمة فيما بعد."[٣٣]

وطبقاً لهذا المفهوم، فإن الإنسان يظل إنساناً والله الابن يظل الله الابن في حالة من التواجد المشترك، ولكن بدون أن يكونا متحدين بالمعنى الحقيقي في يسوع المسيح. وقد أكد ساويروس والقادة غير الخلقيدونيين الآخرين أن هذا الموقف اللاهوتي كان هو الموقف الذي أقره رجال مدرسة أنطاكيا والذي أُعلن أنه موقف هرطوقي بواسطة مجمع عام ٤٣١م.[٣٤]

ولكي يثبت البطريرك ساويروس أن الأنطاكيين كانوا بالحقيقة يتمسكون بذلك الموقف نفسه، اقتبس بصورة مكثفة من كتابات رجال أمثال ديودور الطرسوسي، وثيؤدور الموبسويستي، ونسطوريوس، وثيؤدوريت أسقف قورش وغيرهم. وسنقوم فيما يلي بعرض فقرة واحدة من كتابات كل من أولئك الرجال:

من ديودور الطرسوسي[٣٥]

"وحيث إن الجسد كان من مريم قبل أن يُتخذ، فهو من الأرض وغير مختلف عن أي جسد آخر بأي شكل من الأشكال. ومثل لاوي الذي أخذ الأعشار بينما كان في

---

[٣٣] كتب البطريرك ساويروس: "إن عبارة 'طبيعتين بعد الإتحاد' تعني بالنسبة للمتمسكين بها أن الإنسان قد تكوَّن بنفسه أولاً في الرحم، ثم سكنه الكلمة فيما بعد. وهم يصفون هذه السكنى بكلمة 'الاتحاد'، وطبقا لهذا هم ينسبون طبيعتين لعمانوئيل، ويستخدمون عبارة "طبيعتين بعد الإتحاد" للتعبير عن ذلك". انظر: (*Philalethes, op. cit.*, p. 138).

[٣٤] ولم تكن نظرة البطريرك ساويروس للموقف الأنطاكي - كما سنرى - نظرة خاطئة.

[35] *Philalethes,* p. 140 and *Contra Grammaticum,* I, p. 182.

صلب أبيه ثم تقبل هذه الكرامة حين وُلد، * فإن الرب أيضاً حين كان في رحم العذراء كان من جوهرها (*her ousia*) ولم يكن له كرامة البنوة، ولكن حين تكوَّن وأصبح هيكل الله الكلمة واقتبل المولود الوحيد، فقد مُنح كرامة الاسم وبالتالي استلم أيضاً منه المجد".

وذكر البطريرك ساويروس أن البابا كيرلس السكندري كان قد عارض هذه الفقرة في الكلمات التالية:[٣٦]

"إنك تعبِّر بكلمات تدل على الجهل وهي ضارة جداً، فذلك الجسد المقدس كان بالفعل من مريم، ولكنه منذ أول بداية تكوينه، أي منذ (لحظة) وجوده في الرحم، كان مقدساً بكونه جسد المسيح، ولا أحد يتصور أنه كانت هناك لحظة واحدة لم يكن فيها (ذلك الجسد) جسده. ولكن مع كل ما ذكرت، فإنه - كما تقول أنت - كان (جسداً) عاماً مثل أي جسد آخر".

ومن الواضح أن كلاً من ق. كيرلس والبطريرك ساويروس قد فهم الفقرة المأخوذة من ديودور على أنها تؤكد أن الطفل البشري قد تكوَّن في رحم العذراء بمعزل عن اتحاده مع الله الكلمة، ومن ثم كان هناك وقت - بصرف النظر عن قصر فترة ذلك الوقت - كان فيه ذلك الطفل في الرحم كائناً (مستقلاً) بذاته بدون أن يكون متحداً مع الله الابن. ولا يستطيع موقف لاهوتي مثل هذا أن يعترف باتحاد إلاّ في نطاق (أو على مستوى) البروسوبون فقط، كما أنه لا يعتبر موقفاً لاهوتياً كافياً لتأكيد المفهوم الحقيقي للتجسد. وفي

* يشير ديودور في هذه العبارة إلى (عب ٧: ٧ – ١٠)، حيث قيل أن لاوي قبل ولادته كان له نفس وضعه الذي ناله فيما بعد، لأنه أُعتبر أنه كان في صلب أبيه إبراهيم حتى قبل الولادة.

[36] *Philalethes,* p. 140.

ضوء هذه النظرة (للتجسد) قام الأنطاكيون برفض تعبير والدة الإله 'ثيؤطوكس' عند الإشارة إلى العذراء مريم. وقد وجد البطريرك ساويروس نفس الفكرة عند كل من ثيؤدور الموبسويستي ونسطوريوس وثيؤدوريت أسقف قورش.

من ثيؤدور الموبسويستي:[٣٧]

"وعندما يسألون هل كانت مريم 'والدة الإنسان – أنثروبوطوكس' أو 'والدة الإله – ثيؤطوكس'، نجيب بأنها كانت كلتيهما . (اللقب) الأول بسبب طبيعة ما حدث بالفعل، أما الثاني فعلى أساس الإعلاء. فبالطبيعة كانت 'أنثروبوطوكس' لأن ذاك الذي كان في رحم مريم كان إنساناً وهو قد وُلد من هناك، كما أنها كانت 'ثيؤطوكس' لأن الله كان في الإنسان الذي وُلد. وهذا ليس معناه أن الله انحصر فيه بالطبيعة، وإنما كان فيه بواسطة شركة الإرادة".

من نسطوريوس:[٣٨]

"إن مريم لم تلد اللاهوت، ما أعظمه. فالذي وُلد من الجسد هو جسد، والمخلوق لا يلد غير المخلوق. والآب لم يلد الله الكلمة ثانية من العذراء، ولكنها ولدت الإنسان الذي كان أداة للاهوت. والروح القدس لم يخلق الله الكلمة حيث إن الذي كان فيها قيل إنه من الروح القدس، ولكن الروح القدس كوّن من العذراء هيكلاً لله الكلمة. والله لم يمت بكونه صار إنساناً، ولكنه أقام ذاك الذي فيه صار إنساناً".

---

[37] *Contra Grammaticum,* I, pp. 134-135.

[38] *Philalethes,* pp. 140-141.

من ثيؤدوريت أسقف قورش:[39]

"ومن الصحيح بنفس الطريقة أن نعترف ببروسوبون واحد، المسيح والابن، ولكن (بـ) هيبوستاسين إثنين وهما اللذين اتحدا، أي الطبيعتين".

"نحن نشير إلى المسيح بكونه إنساناً يلبس الله، ليس بمعنى أنه تقبل العطية الإلهية جزئياً، ولكن بكونه واحداً اتحد به كل اللاهوت".

وبناءً على تلك الفقرات والعديد من الفقرات الأخرى المقتبسة من كتاباتهم، توصل البطريرك ساويروس إلى أن رجال التقليد الأنطاكي لم يقروا بإتحاد حقيقي للطبيعتين؛ ولكنهم اعترفوا فقط بالوجود المشترك لله الابن والإنسان، في المسيح، ولكي يؤكدوا هذا الموقف أصروا على 'طبيعتين بعد الإتحاد'. ومن ثم لا يمكن لمجمع خلقيدونية - في سياقه التاريخي هذا - أن يكون قد عني بعبارة 'في طبيعتين' أي شيء أكثر مما أكده التقليد الأنطاكي.[40]

ومن الجدير بالذكر أننا هنا لسنا بصدد الدفاع عن وجهة نظر ساويروس، ولكن ما أردنا تأكيده فقط هو أن البطريرك ساويروس والقادة غير الخلقيدونيين في انتقادهم لعبارة 'في طبيعتين' - الواردة في تعريف الإيمان الخلقيدوني - لم يكونوا متبنين موقفاً 'مونوفيزايت' (أي موقفاً ينادي بطبيعة وحيدة للمسيح). ويتضح لنا من السياق التاريخي لمجمع خلقيدونية أن القادة الذين تربوا على

---

[39] المرجع السابق صفحة ١٤٨-١٤٩.

[40] يؤكد البطريرك ساويروس أنه إذا أُخذ تعبير 'هيبوستاسيس واحد' الذي ورد في تعريف الإيمان الخلقيدوني بمعنى 'بروسوبون واحد'، فلن يكون هناك عندئذ أي شيء يمكن أن يرفضه نسطوريوس.

التقليد اللاهوتي السكندري كانت لديهم الفرصة ليعبِّروا عن اعتراضهم على عبارة 'طبيعتين بعد الاتحاد' أو عبارة 'في طبيعتين'، ولكن الحقيقة الجلية هي أن الجانب الخلقيدوني لم يتعامل مع تلك الاعتراضات بصورة جدية على الإطلاق.

وقد أكد البطريرك ساويروس أنه على أحسن الأحوال يمكن لعبارة مجمع عام ٤٥١م 'في طبيعتين' أن تعني 'طبيعتين متحدتين بعد الاتحاد'، [٤١] وكان هذا التفسير مقبولاً حتى من نسطوريوس نفسه ومن مؤيديه. ولذلك لا يستطيع مجمع خلقيدونية - الذي يزعم بأنه قد استبعد النسطورية - أن يبرر نفسه في تبنيه لعبارة 'في طبيعتين'.

وماذا أيضاً عن الاتحاد الهيبوستاسي، والهيبوستاسيس الواحد؟ هل لم يوافق مجمع خلقيدونية عليهما، مع أن النسطورية كانت قد رفضتهما؟.

يقول البطريرك ساويروس، إنه من الصحيح أن مجمع خلقيدونية تكلم عن 'هيبوستاسيس واحد'، ولكن ماذا كان يعني المجمع بذلك التعبير؟، وهنا يصر ساويروس أن تعبيري 'الاتحاد الهيبوستاسي' و 'الهيبوستاسيس الواحد' لا يمكن أن يتفقا مع عبارة 'في طبيعتين' أو 'طبيعتين بعد الإتحاد'.[٤٢] ولهذا السبب فإن مجمع خلقيدونية في تأكيده على هذين التعبيرين (أي الإتحاد الهيبوستاسي والهيبوستاسيس الواحد) لم يستطع أن يحافظ على المعنى الحقيقي الذي قصده الآباء منهما. وأشار البطريرك ساويروس

---

[41] *Contra Grammaticum,* I, pp. 118f.

اقتبس البطريرك ساويروس قول نسطوريوس: "أنا أجسد الكنيسة، وأتحدث عن نفس الشيء لكل واحد. أنا، المسيح، إله كامل وإنسان كامل، ليس كطبيعتين مختلطتين الواحدة مع الأخرى، ولكن كطبيعتين متحدتين". (ص ١١٩).

[٤٢] هذا التأكيد كان البطريرك ساويروس قد شدد عليه في أماكن عديدة. انظر على سبيل المثال: (*Contra Grammaticum,* I, pp. 178f)

كتأييد لحجته إلى خطاب أرسله ثيؤدوريت أسقف قورش إلى يوحنا أسقف (*Agae*)، كما أشار كذلك إلى طومس ليو.

ويُظهر خطاب ثيؤدوريت إلى يوحنا أسقف (*Agae*)[٤٣] كيف كان كاتبه يفهم معنى تعبير 'هيبوستاسيس واحد' الوارد في تعريف الإيمان الخلقيدوني. وكان يوحنا هذا متمسكاً بالتقليد الأنطاكي، لذلك اعترض على تبني مجمع خلقيدونية لتعبير 'هيبوستاسيس واحد'. فكتب له ثيؤدوريت خطاباً جاء فيه: "ومن هنا فإن أولئك الذين أشاروا إلى طبيعتين، (قد أكدوا) الاتحاد غير المختلط. ومن الواضح أيضاً أنهم لم يأخذوا تعبير 'هيبوستاسيس واحد' بمعنى الجوهر (الأوسيا) ولا بمعنى الطبيعة (الفيزيس)، ولكن بمعنى البروسوبون". وفي فقرة ثانية كتب ثيؤدوريت: "وهكذا أكد المجمع المقدس على تعبير 'هيبوستاسيس واحد'، ولكنه - كما قلت - لم يأخذ كلمة 'هيبوستاسيس' بمعنى 'الطبيعة' ولكن بمعنى 'البروسوبون'، وهذا يتضح من تعريف الإيمان لأن 'بروسوبون' و'هيبوستاسيس' هما مصطلحان شقيقان".[٤٤]

ويذكر البطريرك ساويروس أن "طومس ليو قد أشار إلى 'الإتحاد' ثلاث مرات، ولكنه لم يصون في أي مرة منها المعنى الذي يفيد الاتحاد الهيبوستاسي أو أن الطبيعتين الإلهية والبشرية قد إنجمعا معاً في وحدة، ولم يقر الطومس إلا بالاتحاد في (نطاق)

---

[٤٣] للإطلاع على إشارة البطريرك ساويروس للخطاب انظر: (*Philalethes*, pp. 177-78).

[٤٤] يشير سيلرز إلى خطاب ثيؤدوريت إلى يوحنا أسقف (Agae)، في كتابه:
(*The Council of Chalcedon, op. cit*., p. 213, n. 2).
وقد علق بأن ثيؤدوريت حاول أن يقنع يوحنا بأن مصطلح 'هيبوستاسيس واحد' الخلقيدوني لم يعني 'جوهر واحد' (*one substantia*)، ولكن سيلرز مع ذلك لم يبين ماذا كان يعني هذا المصطلح عند أسقف قورش. ويرى شارلز موللر أن محاولة ثيؤدوريت لجعل معنى 'هيبوستاسيس' يتوازى مع معنى 'بروسوبون' هي مساهمة لاهوتية منه. انظر: (*Das Konzil Von Chalkedon, op. cit*., I, p. 658)

البروسوبون فقط.[٤٥] ومن الواضح على أية حال أن طومس ليو لم يُظهر فهمه للإتحاد الهيبوستاسي، وبالتالي ناقض التقليد العقائدي للكنيسة. وارتكب مجمع خلقيدونية نفس الخطأ، لأنه من غير الممكن تبرير استخدامه لعبارة 'في طبيعتين' لا في ضوء التقليد ولا في ضوء المبادئ اللاهوتية المستقرة.

ولم تكن حجج البطريرك ساويروس التي ساقها ضد مجمع خلقيدونية - كما ذكرنا قبلاً - هي نتيجة تمسكه بهرطقة 'المنوفيزايت' (أو هرطقة الطبيعة الوحيدة)، ولكن أي واحد في القرنين الخامس والسادس من الذين تربوا على التقليد السكندري - وغير منساق في الدفاع عن مجمع خلقيدونية - كان يستطيع أن يتبنى بسهولة نفس وجهة النظر التي تمسك بها البطريرك ساويروس.

(هـ) القادة غير الخلقيدونيين الآخرين:

وبعد عصر البطريرك ساويروس وحدوث الانقسام الدائم بين الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين، صدرت سلسلة من الوثائق من جانب غير الخلقيدونيين.[٤٦] ونجد أنه في جميع تلك الوثائق، حينما كانت تأتي الإشارة إلى مجمع خلقيدونية، كان أحد أسباب رفض المجمع التي يذكرها الشخص أو المجموعة أن المجمع تعدى تقليد الكنيسة الثابت. وكان الدليل الذي يُذكر على ذلك هو تبني عبارة 'في طبيعتين' وطومس ليو الذي أعلنه المجمع كوثيقة للإيمان.

(و) بعض الملاحظات الختامية:

---

[45] *Contra Grammaticum,* I, p. 294.

[٤٦] عدد كبير من هذه الوثائق تضمنته أعمال 'زكريا الخطيب'، و'يوحنا أسقف أفسس'، و'ميخائيل السرياني'. وقد ذكرنا العديد منها في دراستنا الحالية.

إن الفحص الدقيق للشروح اللاهوتية وتصريحات الإيمان التي أصدرها القادة غير الخلقيدونيين منذ وقت مجمع خلقيدونية، يُظهر بوضوح الحقائق التالية:

(١) لا يمكن لأي ناقد أن يشير إلى فقرة واحدة في الإنتاج الضخم لغير الخلقيدونيين، ويثبت من خلالها أنه في وقت ما كان هناك واحد من القادة - الذين يعتبرهم التقليد غير الخلقيدوني لاهوتيين وآباء للكنيسة - قد انتقد مجمع خلقيدونية بسبب تأكيد المجمع على كمال وحقيقة ناسوت المسيح.

(٢) لقد عارض القادة غير الخلقيدونيين عبارة 'طبيعتين بعد الإتحاد' بسبب خوفهم الصادق من كونها عبارة غير كافية لتأكيد وحدة المسيح.

(٣) لم يزد اعتراض غير الخلقيدونيين عن مجرد طلب تعديل في الصياغة العقائدية التي تبناها مجمع خلقيدونية. ولكن لا القوى التي سيطرت على المجمع، ولا القيادة الخلقيدونية بعد ذلك، أظهرت من طول الأناة ما يسمح بالاستماع لما تعين على غير الخلقيدونيين أن يقولوه ثم اقتراح طريقة لعلاج انقسام الكنيسة.

(٤) وأمام النقد الذي واجهه الخلقيدونيون من معارضيهم، شرعوا في إعطاء تفسير لعبارة 'في طبيعتين'، وأوضحوا أن تلك العبارة إنما تؤكد: الاستمرار الديناميكي للطبيعتين - مع كمال وحقيقة وسلامة خواصهما وملكاتهما - في المسيح الواحد بغير اختلاط. وحيث إن هذا التفسير كان هو نفس الموقف الذي طالما أكده الجانب غير الخلقيدوني، فلم يرى

القادة غير الخلقيدونيين أي داعٍ لعبارة 'في طبيعتين' التي وضعها المجمع.

٢. الاعتراضات الأخرى على المجمع:

أما الأسباب الأخرى التي أشار إليها الجانب غير الخلقيدوني في رفضه لمجمع خلقيدونية، فكانت تؤخذ في الأغلب كدليل إضافي يؤيد حجتهم في أن المجمع كان مخطئاً بالفعل ومتسرعاً في قراراته. وكانت هذه الأسباب تدور حول:

- قبول المجمع لطومس ليو
- صياغة المجمع لتعريف (جديد) للإيمان
- تبرئة المجمع لثيؤدوريت أسقف قورش وإيباس

وقد قام الجانب الخلقيدوني بالتسليم ضمنياً بقناعته بكل تلك الاعتراضات، فعلى سبيل المثال أدى التفسير الذي قدَّمه الجانب الخلقيدوني لعبارة 'في طبيعتين'، إلى توضيح المعنى الذي يجب أن يؤخذ عليه طومس ليو. كما أظهرت حقيقة كون الجانب الخلقيدوني لم يحاول على الإطلاق استبدال قانون إيمان نيقية بصيغة مجمع خلقيدونية، أن خوف الجانب غير الخلقيدوني في هذا الشأن لا ينبغي أن يدوم. هذا بالإضافة إلى أن قرار مجمع عام ٥٥٣م بخصوص 'الثلاثة فصول'، كان إقراراً واضحاً بأن مجمع عام ٤٥١م قد ارتكب خطأ في قضية ثيؤدوريت وإيباس. ولو كان الجانب الخلقيدوني والسلطة الإمبراطورية في القسطنطينية، مستعدون فقط للاعتراف صراحة بأن مجمع خلقيدونية يحتاج إلى مراجعة، لكان من الممكن لتاريخ الكنيسة في الشرق أن يكون مختلفاً.

الفصل العاشر

الهرطقات التي رفضها الجانب غير الخلقيدوني

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

حينما كان الجانب غير الخلقيدوني يقوم بمعارضة مجمع خلقيدونية وطومس ليو، كان يهتم أيضاً (في نفس الوقت وبنفس الحماس) بإدانة عدد من الهرطقات المتنوعة. وقد شملت قائمة الهراطقة عند غير الخلقيدونيين نفس الرجال الذين رفضهم الجانب الخلقيدوني قبل مجمع عام ٤٥١م ـ بسبب تعاليمهم غير الأرثوذكسية ـ كما شملت أيضاً أولئك الذين جاءوا لاحقاً ولم تكن أفكارهم تطابق التقليد العقائدي لغير الخلقيدونيين. ولكي نتعرف على ذلك التقليد العقائدي، ينبغي علينا أن ننظر إلى المواقف (اللاهوتية) التي رفضوها، والأسباب التي ذكروها في تبنيهم لهذة التصرفات.

وقد كانت الهرطقات التي رفضها الجانب غير الخلقيدوني - والمتعلقة بدراستنا هذه - هي الهرطقات المتصلة بعقيدة الثالوث وبعقيدة التجسد. وبالنسبة للنوع الأخير كان غير الخلقيدونيين قد استبعدوا بعضاً منها بسبب أنها لا تؤكد وحدة المسيح بشكل صحيح، ورفضوا البعض الآخر لأن تفسيرها للاستمرار الديناميكي للاهوت والناسوت في المسيح الواحد كان تفسيراً معيباً.

وقد اهتم اللاهوتيون في الكيان غير الخلقيدوني - في كل البيانات العقائدية التي أصدروها - بأن يذكروا قائمة بالرجال الذين يعتبروهم من الهراطقة بدءاً من سمعان الساحر وانتهاءً بنسطوريوس من ناحية، ومن فالنتينوس إلى أبوليناريوس وأوطيخا من الناحية الأخرى. وكان غير الخلقيدونيين هم الذين بادروا باستبعاد وتفنيد مجموعة من التعاليم الخاطئة التي ظهرت بعد مجمع خلقيدونية والمتعلقة بعقيدة الثالوث وعقيدة التجسد.

٢. الأوطيخية:

كان أوطيخا قد نُفي إلى (*Doliche*) بشمال سوريا - كما ذكرنا - فور تولي بولخريا السلطة عام ٤٥٠م، ولم يُعرف أي شيء عن الرجل منذ ذلك الحين. وسواء كان أوطيخا بالفعل يؤمن بالأفكار التي رآها فيه الذين أدانوه أم لا، فالحقيقة أنه كان هناك رجال في الشرق في ذلك الوقت يتمسكون بمثل هذه الأفكار.

ويذكر زكريا المؤرخ[1] أنه في أيام ثيؤدوسيوس أسقف أورشليم (تنيح عام ٤٥٧م)، قام رجل خطيب من الإسكندرية يُدعى يوحنا بتقديم نظرية أُشير إليها بـ 'الأوطيخية'، حيث سعى يوحنا بحكم دراسته الفلسفية أن يربط تخميناته الغيبية ببعض الأفكار المستعارة من المسيحية، ليقدم تفسيراً عن شخص المسيح. وقد اعتبر يوحنا ناسوت المخلص 'ظاهرة فريدة' لا توجد طبيعة من نفس نوعها، على أساس أنه وُلد من عذراء،[2] وبالتالي فإذا كان يسوع المسيح هو إنسان بدون طبيعة 'بشرية'، فقد زعم يوحنا أنه كان طبيعة وحيدة.

ويذكر المؤرخ أن يوحنا الخطيب كتب عدداً من المقطوعات الأدبية ونسبها إلى أشخاص مثل بطرس الأيبيري وثيؤدوسيوس نفسه الذي عندما سمع بأفكار يوحنا وتصرفاته قام بإدانة الرجل وتعاليمه،[3] وأرسل حكمه هذا إلى فلسطين وسوريا والإسكندرية. ومما يُذكر بواسطة نفس المؤرخ أنه بينما كان ثيؤدوسيوس في السجن اتصل به الخلقيدونيون والأوطيخيون ليحاول كل منهما أن يستميله إليه ولكن هذه المحاولات لم تأتِ بفائدة. ويقال إن

---

[1] Zacharia, *op. cit.*, I, pp. 161f.

[2] لقد أكد يوحنا - كما يقول زكريا المؤرخ - أن "الله الكلمة ذاته أصبح الجسد وتألم فيه، هذا إذا كان قد تألم، وبهذا أنكر أنه كان متحداً بجسد بشري". (المرجع السابق، ١: صفحة ١٦٣).

[3] Zacharia, *op. cit.*, I, p. 164.

ثيؤدوسـيوس أخـبر الأوطيخـيين أن أفكـارهم هـي نفـس تعـاليم فالنتينوس وماني وماركيون، ويجب أن تُعرف أنها هرطقة أسوأ من هرطقة "بولس السموساطي، وأبوليناريوس ونسطوريوس".[٤]

أما بالنسبة للبابا تيموثاؤس إيلوروس بطريرك الإسكندرية، والذي يعد أكثر مَن عبَّروا عن انتقادهم لمجمع خلقيدونية بعد وقت ثيؤدوسيوس، فقد عارض أيضاً الموقف الأوطيخي بشدة. ويُذكر أنه عندما كان في نفيه، كتب رسائل إلى الإسكندرية وفلسطين يعارض فيها أولئك الذين يرفضون أن يؤكدوا أن المسيح، الذي هو واحد مع الآب في الجوهر بحسب اللاهوت، هو أيضاً وفي نفس الوقت واحد معنا في الجوهر بحسب الناسوت.[٥]

وبالإضافة إلى ذلك، هناك حادثتان في حياة البابا تيموثاؤس إيلوروس تؤكدان معارضته للأوطيخية. الحادثة الأولى أثناء منفاه، حيث كان هناك رجلان من الإسكندرية - إشعياء من هرموبوليس، وقس يُدعى ثيؤفيلوس - اتخذا إقامتهما في القسطنطينية وزعما أن لهما نفس رؤية البابا تيموثاؤس أيلوروس،[٦] ولكن في الحقيقة كانت الأفكار التي ينشرانها هي نفس الأفكار التي اعتُقد أن أوطيخا كان يتمسك بها. وحينما وصلت هذه الأنباء إلى البابا تيموثاؤس في منفاه أرسل خطابات إلى كل من الإسكندرية والقسطنطينية، يحذر فيها الناس مما يفعله هذان الرجلان.[٧] وأرسل البابا تيموثاؤس خطابين إلى القسطنطينية، ينصح في الأول منهما الرجلين (إشعياء وثيؤفيلوس) بالإقلاع عن تلك الأفكار، وعندما لم يتقبل الرجلان

---

[٤] المرجع السابق صفحة ١٦٢.

[٥] المرجع السابق صفحة ١٨٦.

[٦] المرجع السابق صفحة ١٨٦.

[٧] للإطلاع على الخطابات انظر (المرجع السابق صفحة ١٨٦).

الخطاب بصورة جيدة أرسل خطابه الثاني[8] الذي كان عملاً عقائدياً يشرح الإيمان ويحتوي على عدد كبير من الاقتباسات من كتابات الآباء. ورفض إشعياء وثيؤفيلوس هذا الخطاب أيضاً فقام البابا تيموثاؤس في النهاية بحرمهما بعلة الهرطقة.[9]

وقد ناقش البابا تيموثاؤس في خطابه الثاني موضوع الإيمان بهدف فضح تعاليم إشعياء وثيؤفيلوس اللذان روَّجا أفكارهما في ربوع القسطنطينية. ولذلك أكد البابا تيموثاؤس في خطابه أن ربنا يسوع المسيح في التجسد كان واحداً في الجوهر معنا، وأصر أن "أي واحد يجل الله لن يسمح (لنفسه) أن يحتقر رحمته برفضه الإخلاص لتعليم آبائنا القديسين الذين اعترفوا أن ربنا يسوع المسيح صار واحداً معنا في الجوهر في الجسد".[10] وكما فعل البابا ديسقوروس، استمر البابا تيموثاؤس ـ معتمداً على الرسالة إلى العبرانيين ـ ليؤكد أنه "إذ قد تشارك الأولاد في اللحم والدم اشترك هو أيضاً كذلك فيهما، لكي يبيد بموته سلطان الموت أي ابليس...... وهو لم يأخذ الطبيعة من الملائكة، ولكن من نسل إبراهيم. و (من ثمَّ) كان ينبغي أن يشبه أخوته في كل شيء لكي يكون رحيماً...... لأنه فيما هو قد تألم وجُرب يقدر أن يعين المجربين". ويعلق البابا تيموثاؤس على عبارة 'يشبه أخوته في كل شيء' ويقول: إن الأسفار "تعلم كل أولئك الذين يرغبون في بركات السماء وفي الخلاص، أنه ينبغي عليهم أن

---

[8] للإطلاع على هذا الخطاب انظر (المرجع السابق صفحة ١٨٦-٢٠٢).

[9] للإطلاع على خطاب البابا تيموثاؤس الذي يحرم فيه إشعياء وثيؤفيلوس انظر (زكريا الخطيب، المرجع السابق صفحة ٢٠٢-٢٠٥). وقد كتب البابا تيموثاؤس أن إشعياء وثيؤفيلوس يؤمنان بأن "جسد ربنا كان واحداً في الجوهر مع نفسه وليس معنا. وأنه (أي الكلمة) لم يصر إنساناً بالحقيقة". (نفس المرجع صفحة ٢٠٣). وفي هذا الخطاب ثبَّت البابا تيموثاؤس مدة التوبة للعائدين من الهرطقة بسنة واحدة متتبعاً في ذلك وصية سلفيه البابا كيرلس والبابا ديسقوروس.

[10] Zacharia, *op. cit.*, I, p. 188.

يعترفوا أن تجسد ربنا يسوع المسيح كان من مريم......؛ وهو الذي له ذات الطبيعة مع الآب بحسب لاهوته، صار كذلك له ذات الطبيعة معها (أي مع العذراء مريم) ومعنا في الجسد".

وبهذه الطريقة شرح البابا تيموثاؤس في خطابه إيمان الكنيسة بخصوص التجسد مفنداً تعاليم إشعياء وثيؤفيلوس الخاطئة. وقد أرسل نسخة من هذا الخطاب إلى الإسكندرية، ووجهه "إلى الإكليروس، والرهبان، والأخوات الراهبات في المسيح، والمؤمنين...... لكي تعرفوا أنني قد كتبت هذه الأشياء".[11] ثم حذرهم بأن "الذي لا يؤمن بحسب التقليد الخاص بربنا يسوع المسيح ابن الله ، كما علَّم به آباؤنا القديسون، فليكن محروماً".[12] ويتضح من هذه الحادثة أن البابا تيموثاؤس إيلوروس لم يكن مؤيداً لوجهة النظر التي أدانها ليو بابا روما ومجمع خلقيدونية على أنها تعليم أوطيخا ، كما أن معارضته للمجمع وللطومس لم تكن نتيجة تردده في الاعتراف بكمال بشرية ربنا.

أما الحادثة الثانية التي تثبت أن البابا تيموثاؤس إيلوروس كان يرفض التعليم المنسوب إلى أوطيخا ، فقد حدثت في القسطنطينية عام ٤٧٥م. وكان الإمبراطور باسيليسكوس - كما ذكرنا - قد أعاد البطريرك تيموثاؤس من منفاه، وعندما زار البابا تيموثاؤس القسطنطينية[13] شجع الإمبراطور ليصدر منشوره العام الذي يلغي مجمع خلقيدونية. وقد أدان هذا المنشور أولئك الذين يتمسكون بفكرة أن التجسد كان شبهاً خارجياً فقط، فعارض بعض الرجال في القسطنطينية هذا الأمر، واتصلوا بتيموثاؤس ليتفقوا معه لكي

---

[11] المرجع السابق صفحة ٢٠١-٢٠٢.
[12] المرجع السابق صفحة ٢٠١.
[13] المرجع السابق صفحة ٢٠٩ وما يليها.

يعارض هو الآخر هذه الفكرة، ولكن على عكس توقعاتهم ثار البابا تيموثاؤس ضدهم قائلاً:[١٤]

"إن الأسفار تعلمنا عن المسيح أنه تشابه معنا في كل شيء، وأنه صار بالكمال بنفس الطبيعة (البشرية) معنا ما عدا الخطية. وهو قد وُلد بطريقة فائقة بدون اتصال زيجي، ولكنه صار إنساناً كاملاً، إذ حُبل به في مريم العذراء وولد منها بالروح القدس، وهو نفسه ظل باستمرار الله المتجسد بدون أي تغيير".

ومن الواضح هنا أن البابا تيموثاؤس إيلوروس قد أكد أن ناسوت ربنا كان حقيقياً وكاملاً، وأنه (أي البابا تيموثاؤس) استبعد الأوطيخية بنفس التصميم والحماس الذي كان لدى الجانب الخلقيدوني.

وإذا انتقلنا إلى مار فيلوكسينوس أسقف منبج، فسنجد أنه كان - كما ذكرنا - معارضاً قوياً للنسطورية، وكان يؤمن أنها قد عادت من جديد بمكر من خلال مجمع خلقيدونية وطومس ليو. ويتضح من كتابات مار فيلوكسينوس أنه كان يرفض الأوطيخية أيضاً بنفس الحماس الذي كان يعارض به النسطورية.

ويؤكد مار فيلوكسينوس أن الأوطيخية تؤمن فقط أن الله الابن أخذ لنفسه مظهر وشبه الإنسان[١٥] بدون أن يأخذ أي شيء من العذراء، وهذا التعليم يضعف من مدلول التجسد ولهذا ينبغي أن

---

[١٤] المرجع السابق صفحة ٢١٥-٢١٦. وهذه الحادثة مذكورة في دراستنا الحالية صفحة ٢٠٧.

[١٥] كتب مار فيلوكسينوس: "إن الأوطيخيين يؤمنون فقط بأن الله اتخذ شكل وشبه الإنسان، بينما يرفضون تأكيد أنه أخذ أي شيء من مريم حينما أخذ الجسد. وظنوا أنهم إذا افترضوا شيئاً مثل هذا (أي إذا افترضوا أنه أخذ جسداً من مريم العذراء) فإن ذلك سيقودهم إلى القول بأن التجسد قد أحدث إضافة إلى الثالوث" انظر: (Philoxenos, *op. cit.*, p. 154)

ترفضه الكنيسة. وكان فلافيان أسقف القسطنطينية وليو بابا روما قد وجدا ـ كما ذكرنا ـ في أوطيخا نفس هذه الرؤية، وقد عبَّر مار فيلوكسينوس عن موافقته لكليهما أثناء اعلانه عن هرطوقية هذه الأفكار. وفي الحقيقة ذهب مار فيلوكسينوس في شرحه إلى القول بأن التعليم الأوطيخي لم يقع فقط في خطأ الدوسيتية* ـ كما هو شائع عنه ـ ولكنه وقع أيضاً في الثنائية المانية التي تعتبر أن المادة شر،[١٦] لأنه إذا كانت الأوطيخية تنكر أن ربنا قد صار متجسداً من العذراء وأنه واحد معنا في الجوهر، أفلا يتضمن هذا رفضاً منها (أي من الأوطيخية) بالاعتراف أن الله من الممكن أن يصير إنساناً على أساس الفرض المسبق بأن الطبيعة البشرية هي شر؟

ويرى مار فيلوكسينوس أن هناك تشابهاً بين النسطورية والأوطيخية حيث يقول:[١٧]

> "وقد يبدو أن الموقف النسطوري والموقف الأوطيخي يضاد كل منهما الآخر، ولكنهما في الواقع يتمسكان بنفس وجهة النظر، لأن كليهما ينكر أن الله وُلد من مريم. فلو كان الله قد اتخذ فقط مظهر وشبه الجسد ولم يأخذ بالحقيقة جسدنا من العذراء، فلا تكون الحقيقة القائلة

---

* الدوسيتية (أي الخيالية) هي بدعة تنادي بأن جسد المسيح لم يكن جسداً حقيقياً بل قد بدا كذلك، أي كان جسداً وهمياً (أو خيالياً).

[١٦] أكد مار فيلوكسينوس أنه "لو كان الأوطيخيون يؤمنون مثلنا بأن كل شيء عُمل وخاصة طبيعة الإنسان هو خليقة الله، فما كانوا قد تحدثوا مثل المانيين (*Manichaean*) بأن جسد الله هو ليس من طبيعتنا.... إن خليقة الله حسنة، ولهذا صار الخالق إنساناً منها. فإذا كانوا مترددين في التسليم بذلك، فدعهم يقولون بوضوح أن طبيعة الإنسان هي من الشر، ليظهروا أنفسهم أنهم ليسوا فقط خياليين ولكن أيضاً مانيين". (المرجع السابق، صفحة ٤٢-٤٣).

[17] Philoxenos, *op. cit.*, p. 141.

أن والدة الإله 'ثيؤطوكس' قد ولدت، هي أمر واقعي (على الإطلاق)".

وبينما يستنكر أسقف منبج الأوطيخية على هذا النحو، نجده أيضاً يكتب عن النسطورية قائلاً:[١٨]

"إن النسطورية لا تعترف أن الكلمة صار جسداً، ولكنها تعترف فقط أن الجسد تكون (أولاً) ثم أتُخذ بواسطة الكلمة. وبالتالي فلا تكون مريم هي والدة الإله 'ثيؤطوكس'، بل هي فقط والدة الجسد أو بالتحديد الإنسان الذي سكن فيه الله".

وعند مار فيلوكسينوس ـ كما سنرى بصورة أوضح فيما بعد ـ كان الله الابن قد تجسد بالفعل بأن وحَّد بنفسه ناسوتاً حقيقياً وكاملاً من رحم العذراء، وأي عقيدة تنكر أو تقلل من هذه الحقيقة كانت بالنسبة له هرطقة ينبغي إدانتها.

أما بالنسبة للبطريرك ساويروس الأنطاكي، فقد كان ناقداً قوياً للموقف (اللاهوتي) الذي سُمي بـ 'الأوطيخية'. وفي إشارته إلى عبارة أن المسيح 'طبيعتان قبل' و 'طبيعة واحدة بعد الاتحاد'[١٩]، كتب البطريرك ساويروس: "لم يقم أحد على الإطلاق من الذين يتمسكون بالتفكير السليم ـ ولا حتى على مستوى الخيال ـ بإقرار تعبير: طبيعتين قبل الإتحاد".[٢٠] لأن ذلك يعني من وجهة نظر ساويروس أن الطفل الإنساني قد تكوَّن في رحم العذراء قبل اتحاد الطبيعتين.

---

[١٨] المرجع السابق صفحة ١٤١.

[١٩] انظر صفحة ٥٩.

[20] *Contra Grammaticum,* op. cit., II, p. 239.

وهناك موقف مشابه اتخذه البابا تيموثاوس إيلوروس ضد عبارة أوطيخا. انظر:
(*The Council of Chalcedon, op. cit.*, p. 262).

وبالنسبة لكافة القادة غير الخلقيدونيين، كانت فكرة أن الطفل قد تكوَّن في الرحم قبل الإتحاد لا تعني إلا نفس تعليم نسطوريوس ومؤيديه. وقد عارض البطريرك ساويروس هذه الفكرة في أماكن عديدة في كتاباته - بالإضافة إلى ما أوردناه قبلاً - ونذكر على سبيل المثال ما كتبه إلى أكيومنيوس (*Oecumenius*)[٢١] حيث قال: "بالرغم من أن هيبوستاسيس (أقنوم) الله الكلمة كائن قبل كل الدهور والأزمنة وهو منذ الأزل مع الله الآب والله الروح، فإن الجسد ذو الروح العاقل (الذي أخذه) لم يوجد قبل اتحاده به". ومرة ثانية يؤكد البطريرك ساويروس في إحدى عظاته: "ولم يكن الأمر أن هناك طفلاً قد تكوَّن أولاً في رحم العذراء ثم على الفور وحَّد الله الكلمة نفسه به من خلال اتحاد الإرادة واقتران الحب".[٢٢]

ويتضح من كل ما سبق، أنه بينما كان الجانب غير الخلقيدوني يعارض مجمع خلقيدونية وطومس ليو، إلا أنه كان واعياً تماماً أيضاً للهرطقة 'الأوطيخية'، وقد قام باستبعادها بمنتهى القوة والحماس مثلما فعل الجانب الخلقيدوني. ومن ثم لم يكن رفض الجانب غير الخلقيدوني لمجمع خلقيدونية هو بسبب تعاطف سري أو علني مع الموقف الذي سُمي بـ 'الأوطيخية' في مجمع عام ٤٥١م.

ويبقى سؤال هام ينبغي علينا أن نواجهه في إطار هذا السياق، وهو: إذا كان البابا ديسقوروس والجانب غير الخلقيدوني يعارضون 'الأوطيخية' بالفعل، فكيف قام مجمع عام ٤٤٩م بتبرئة أوطيخا الذي عُرفت تلك الهرطقة باسمه؟ وهذا السؤال في الحقيقة له

---

[21] *Patrologia Orientalis,* vol. XII, pp. 190-1.

[22] *Ibid.,* vol. VIII, p. 221.

أهميته من وجهة النظر التاريخية، فالبطريرك ساويروس الأنطاكي ـ الذي كان يعتبر أوطيخا هرطوقياً بشكل مؤكد ـ لا يجد صعوبة في الاعتراف بأن البابا ديسقوروس هو "شهيد المسيح، الذي لم يحنِ وحده ركبته للبعل في مجمع الشر".[٢٣]

وكما أظهرنا قبلاً، كان البابا ديسقوروس قد أقر في مجمع خلقيدونية أن الأفكار التي قيل عنها أنها لأوطيخا هي بالفعل أفكار هرطوقية، ولكنه أقر أيضاً أنه لا يوجد أي سند في محاضر الجلسات المسجلة لمجمع عام ٤٤٨م يفيد أن أوطيخا كان بالفعل يتمسك بتلك الأفكار.[٢٤] ومن الجدير بالذكر أن الأساقفة المصريين لم يذكروا أوطيخا بالاسم كهرطوقي في التماسهم الذي قدموه لمجمع خلقيدونية يوم ١٧ أكتوبر عام ٤٥١م.[٢٥] وحتى بعد مجمع خلقيدونية، لم يتضمن منشور باسيليسكوس اسم أوطيخا في قائمة الهراطقة التي أوردها على الرغم من أن المنشور أدان الهرطقة المنسوبة إليه.[٢٦] أما منشور الإتحاد (الهينوتيكون) الذي أصدره زينو عام ٤٨٢م فقد أعلن أوطيخا كهرطوقي،[٢٧] وكان ذلك المنشور مقبولاً من الكيان غير الخلقيدوني.

وقد ناقش البطريرك ساويروس الأنطاكي هذا الأمر في عدد من رسائله، فإذا نظرنا إلى هذه الرسائل معاً سنجد أنه أورد فيها ثلاث نقاط أساسية:

---

[23] *Ad Nephalium,* C. S. C. O., Tomus VII, ed. J. Lebon, 1949, p. 141.

[٢٤] انظر صفحة ١١١.

[٢٥] انظر صفحة ١٥٢.

[٢٦] انظر صفحة ٢٠٦.

[٢٧] انظر صفحة ٢١٥، ٢١٦.

أولاً، ذكر البطريرك ساويروس أن مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م كان قد أبرأ أوطيخا على أساس أمرين:

- قام المجمع (عام ٤٤٩م) بإصدار حكمه بعد فحص "محاضر الجلسات التي دُونت في المدينة الملكية (القسطنطينية) والتي تضمنت الشهادات (الأقوال) التي بُنيت عليها إدانة أوطيخا". وقد حكم المجمع بأنه لم يكن مستحقاً الإدانة.
- قام أوطيخا نفسه بتقديم التماس يحرم فيه ماني وفالنتينوس وأبوليناريوس، وأولئك الذين يقولون أن جسد ربنا قد نزل من السماء، كما أضاف أوطيخا أيضاً بعض النقاط التي - كما أشار ساويروس - لم تتم قراءتها في مجمع خلقيدونية، وذكر البطريرك ساويروس أنه أورد هذه الكلمات في رسالته إلى سرجيوس الطبيب والمفكر.[٢٨]

وقد فُقدت هذه الكلمات من رسالة البطريرك ساويروس التي نُشرت في 'كتابات الآباء الشرقيين' (*Patrologia Orientalis*)، ومن المحتمل أن تكون هذه العبارات هي نفس العبارات التي سبق أن ذكرناها فيما قبل.[٢٩] وعلى أي حال، فإن دفاعات البطريرك ساويروس انتهت إلى تأكيده بأن أوطيخا لم يُبرَّأ في مجمع عام ٤٤٩م على أساس نفس الأسباب التي تمت إدانته بسببها في مجمع خلقيدونية.

ثانياً، يؤكد البطريرك ساويروس أنه "بعد هذه الأمور، رجع أوطيخا نفسه إلى قيء رأيه الشرير".

---

[28] *Patrologia Orientalis,* vol. XII, pp. 264-268.

وهذا مشار إليه في الدراسة الحالية صفحة ٧٥. وعن سرجيوس هذا انظر صفحة ٢٦٢.

[٢٩] انظر صفحة ٧٥.

ثالثاً، إن ارتداد أوطيخا هذا لا "يأتي باللوم" على مجمع عام ٤٤٩م، ولا على البابا ديسقوروس.[٣٠]

ونستطيع أن نستتبط ملاحظتين على الأقل من الرأي الذي كان يصر عليه البطريرك ساويروس:

الملاحظة الأولى هي أن البطريرك ساويروس لم يذكر بوضوح متى قام أوطيخا بالفعل بتعليم الأفكار التي نُسبت إليه. كما أن كلمات البطريرك ساويروس "رجع إلى رأيه الشرير" تحمل ضمنياً معنى أن أوطيخا كان من الأصل هرطوقياً، ولكننا رأينا أن مجمع عام ٤٤٩م قد برَّأه وحكم بأن الأساس الذي تمت عليه إدانته في مجمع عام ٤٤٨م لا يمكن تبريره، كما أعلن أن اعتراف الإيمان الذي قدَّمه أوطيخا كان أرثوذكسياً؛ ومع ذلك وعلى الرغم من هذه الرأفة عاد أوطيخا (بحسب رأي ساويروس) إلى آرائه الأولى.! وفي الحقيقة، أنه لا يمكن أن يُستنتج تفسير من هذا النوع من محاضر جلسات مجمع عام ٤٤٩م، لأن فحص المجمع لقضية أوطيخا - كما رأينا[٣١] - لم يُظهر أنه كانت لدى الوفود المجتمعة أي شبهة تتعلق بالموقف اللاهوتي (السابق) للرجل، وبالتالي فإن اتهام أوطيخا بأنه عاد إلى رأيه الشرير، لا يمكن - لو كان قد حدث - أن يكون قد تم قبل وقت انعقاد ذلك المجمع، فإذا افترضنا أنه حدث في الفترة بين وقت انعقاد المجمع عام ٤٤٩م ونفي أوطيخا عام ٤٥٠م فيكون من الغريب حقاً أن هذه الأخبار لم تصل في حينها إلى البابا ديسقوروس والأساقفة المصريين، ولا حتى إلى أولئك الذين وضعوا مسودة منشور باسيليسكوس عام ٤٧٥م.* وفي الواقع لم يقم البطريرك ساويروس

---

[30] *Patrologia Orientalis,* vol. XII, pp. 267-268.

[٣١] انظر صفحة ٧١ وما يليها.

* لأن منشور باسيليسكوس لم يتضمن اسم أوطيخا في قائمة الهراطقة التي أوردها على الرغم من أن المنشور أدان الهرطقة المنسوبة إليه.

بالإجابة على هذه التساؤلات في تقييمه لأوطيخا، ولا يوجد أمامنا غير احتمال واحد في مواجهة هذه الملابسات التاريخية وهو أنه كان يوجد رجال في تلك الأيام الماضية يعتنقون الأفكار التي نُسبت لأوطيخا، وأن بعضاً منهم على الأقل كان يعتبر الراهب العجوز رائداً لهم. وهكذا يظل السؤال عن هل قام أوطيخا نفسه بتعليم الأفكار التي نُسبت إليه، سؤالاً مطروحاً. أما فيما يخص الأفكار نفسها، فإننا لدينا دلائل قاطعة على أن كلا الجانبين الخلقيدوني وغير الخلقيدوني قد استبعدها منذ بداية الصراع بينهما.

الملاحظة الثانية، هي أن البطريرك ساويروس لم يقدم في دفاعه عن مجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م أي تبرير للطريقة التي عالج بها المجمع تردد أوطيخا في الإقرار بعبارة "واحد معنا في الجوهر". وعلى الرغم -كما ذكرنا[٣٢] - من أن المعنى الذي وراء تلك العبارة كان متضمناً في اعتراف أوطيخا بالإيمان إلاّ أنه كان متردداً في الإقرار بالعبارة نفسها، ولكن مجمع عام ٤٤٩م لم يعطِ اهتماماً كافياً لتلك النقطة.

وما يهمنا هنا - من وجهة نظر هذا البحث - هو التأكيد على حقيقة أن الجانب غير الخلقيدوني كان منذ البداية يدين الأفكار التي يصفها الجانب الخلقيدوني بـ 'الأوطيخية'. وإذا أضفنا إلى ذلك ما قدّموه في هذه الأثناء من شروحات لموقفهم اللاهوتي، فسوف يتضح بأجلى بيان أن غير الخلقيدونيين يؤمنون بأن الطبيعتين اللتين اتحدتا في المسيح قد استمرتا فيه بدون أي إضمحلال.

---

[٣٢] انظر صفحة ٥٥ وما يليها والمرجعان ١٥٦، ١٥٧ صفحة ٨١.

٣. فكرة أن المسيح له خصوصية واحدة:

ظهرت هذه الفكرة في أيام البطريرك ساويروس الأنطاكي بواسطة رجل يُدعى سرجيوس النحوي، حيث كتب خطاباً حول هذا الأمر وأرسله إلى البطريرك ساويروس يسأله عن رأيه.[٣٣] وقد أكد النحوي: "إن اللاهوت والجسد 'هما جوهران'. الأزلية هي خصوصية الأول، وإمكانية الفساد هي خصوصية الأخير*"، وحين صار الله الابن إنساناً، اتخذ جسداً "وولد بطريقة فائقة للطبيعة (*supernaturally*)" كما أنه "لم يرى فساداً". ومن هنا يؤكد سرجيوس أنه "بسبب الاتحاد، زالت خصوصية الجسد"، ولذلك "من الأفضل أن نقول أنه توجد خصوصية واحدة (للمسيح)"، ويكمل سرجيوس بقوله "فلماذا إذن نقول أنه توجد هناك خصوصيتان؟".[٣٤]

وبدأ البطريرك ساويروس مناقشته للأمر بقوله أن التأكيد على وجود فرق في الخصوصيتن هو تعليم الآباء، فقد أكدوا على أن الطبيعتين اللتين اتحدا في المسيح الواحد هما مختلفتان "لأن واحدة غير مخلوقة، والأخرى مخلوقة".[٣٥] ولكن بينما "يظل الاختلاف بين خواص الطبيعتين قائماً"، "فإن الطبيعتين اللتين يتكون منهما المسيح الواحد" اتحدتا "بدون اختلاط"، وبهذه الطريقة "يُقال إن كلمة

---

[٣٣] للإطلاع على الخطابات المتبادلة بين سرجيوس والبطريرك ساويروس انظر:
(*Ad Nephalium, op. cit.*, pp. 70f)

* كان سرجيوس يفهم 'خصوصية' بأنها تعني التميز المتفرد للشيء ككل (أو للطبيعة ككل)، وبالتالي فكل طبيعة لها تميز محدَّد واحد. ويقول سرجيوس حيث إن الله له تميزه الخاص وهو الأزلية والإنسان له تميزه الخاص وهو إمكانية الفساد، فبما أن المسيح ليس أزلياً (حيث ولد في الزمن بطريقة فائقة) كما إنه لم يرى فساداً، فلذلك تكون له خصوصيته الفريدة التي ليست هي خصوصية الله ولا خصوصية الإنسان ولكنها خصوصية فريدة تخص المسيح وحده. وكما أن المسيح هو طبيعة واحدة من طبيعتين لذلك يمكننا أن نقول أيضاً أنه خصوصية واحدة من خصوصيتين.

[34] *Ad Nephalium, op. cit.*, pp. 71-72.

[٣٥] المرجع السابق صفحة ٧٤-٧٧.

الحياة قد أصبح مرئياً وملموساً".* ويؤكد البطريرك ساويروس إننا عندما نفكر في عمانوئيل سنرى أن اللاهوت والناسوت هما مختلفان، وبينما نعترف بالاتحاد فإننا لا ننكر الاختلاف الذي بين الطبيعتين اللتين يتكون منهما المسيح الواحد"، وهذا بالرغم من أننا نستبعد وجود أي انقسام بسبب 'الاتحاد الهيبوستاسي (الأقنومي)'.[٣٦]

وهكذا ظلت خواص كلتا الطبيعتين باقية في المسيح الواحد مع الطبيعتين نفسيهما، بدون اختلاط ولا انقسام. وحيث إن الطبيعتين اتحدتا، فقد حدث تبادل للخواص والذي به أصبح "الكلمة يُعرف في خواص الجسد"، كما أن الخواص البشرية أصبحت "تنتمي للكلمة، وخواص الكلمة (تنتمي) للجسد".[٣٧] وهذا الاتحاد هو بدون اختلاط، حيث لم تُفقد فيه أي من الطبيعتين ولا أي من خواصهما أو ملكاتهما.

ويمكننا أن نميِّز هذا الموقف ذاته، الذي تبناه البطريرك ساويروس، عند كل القادة المعترف بهم في الجانب غير الخلقيدوني من الكنيسة. وهذا يُظهر أنهم لم يؤكدوا فقط على استمرار

* يذكر إيان تورانس في كتابه "التعليم عن المسيح بعد مجمع خلقيدونية" والذي يحتوي على ترجمة إنجليزية للمراسلات بين ق. ساويروس الأنطاكي وسرجيوس النحوي، أن ق. ساويروس كان يفهم الخصوصية بثلاث معانٍ متباينة ظهرت في خطاباته الثلاث إلى سرجيوس: (١) خواص الشيء (٢) سمة مخصوصة بشيء معين - أو طبيعة معينة - تخصه وحده دون غيره، مثل أن الضحك سمة مخصوصة بالإنسان دون غيره (٣) الهوية الخاصة بشيء ما، فالجسد هو جسد وليس حجراً وذلك ببساطة لأنه هو جسد، وقد يَسوَدّ لونه أو يتحطم أو يتم طهيه، ولكنه مع ذلك يظل جسداً، أي يظل محتفظاً بهويته الخاصة كجسد وليس شيئاً آخراً.

[36] *Ad Nephalium, op. cit.*, p. 79.

[٣٧] المرجع السابق صفحة ٧٩. ويقر البطريرك ساويروس بما هو أكثر من ذلك إذ يقول: "ولذلك فبينما نحرم أولئك الذين يؤكدون أن عمانوئيل بعد الاتحاد هو طبيعتين بما لهما من فعلين وخواصين، فإننا لا نضعهم تحت الإدانة بسبب قولهم بالطبيعتين أو الفعلين أو الخواصين؛ ولكن لأنهم بينما يؤكدون على الطبيعتين بعد الاتحاد، ينسبون الأفعال والخواص لكل طبيعة على حدة، وبذلك هم يفصلونهما". (المرجع السابق، صفحة ٨٠).

الطبيعتين في المسيح الواحد وإنما حافظوا أيضاً على مبدأ عدم فقدان أو اضمحلال أي خصوصية أو ملكة من أي من هاتين الطبيعتين.

٤. اليوليانية:

لقد ذكرنا فيما سبق[٣٨] الخلاف الذي نشأ بين البطريرك ساويروس الأنطاكي ويوليان أسقف 'هاليكارنيسوس' (*Halicarnassus*)، ونستطيع أن نقول إن البطريرك ساويروس، من خلال رده على الأمور التي أثارها يوليان، قد نجح في التعبير عن بعض من أعمق تعاليمه الخريستولوجية. ولكي نتمكن من فهم تلك التعاليم ينبغي علينا أولاً أن نستعرض باختصار أفكار يوليان التي قام البطريرك ساويروس بتفنيدها.

يذكر يوليان في خطابه الثاني[٣٩] لساويروس، أن المسيح بإرادته تألم ومات (*suffered and died*) لأجل الجنس البشري وأعطى حياة للمائتين. ولكن يوليان كان حريصاً أن يتجنب الاضطرار للتسليم بأن ناسوت الفادي كان محتاجاً لهذا العمل الخلاصي. وفي نفس الوقت، كان يوليان واضحاً في إصراره على أن آلام المسيح وموته كانا حقيقيين، وأنه اختارهما بفعل إرادته الحرة، بدون أي يكون مجبراً بالطبيعة، وذلك لكي يمنحنا عدم قابلية الفساد (*incorruptibility*) بواسطة القيامة. وزعم أسقف 'هاليكارنيسوس' أن بعض الناس اعتبروا أن هذه الآلام الإرادية علامة على أن جسد المسيح كان قابلاً للفساد، ولكن يوليان أكد

---

[٣٨] انظر صفحة ٢٥٠ وما يليها.

[٣٩] خطابات يوليان إلى ساويرس موجودة في:
(*Severe D'Antioche, La Polemique Antijulianiste*, C. S. C. O., vol. 244, ed. Robert Hespel, 1964).

أن الحقيقة هي أنه "من أجل أن يدبر عدم الفساد بالقيامة، أخذ عدم الفساد حتى في حياته".[٤٠]

وادعى يوليان أن جسد المسيح كان غير قابل للفساد، ليس منذ وقت القيامة فقط، ولكن حتى منذ تكوينه في رحم الأم، وهنا ذكر يوليان الحبل البتولي لتأييد موقفه. كما أكد يوليان كذلك أنه لا يوجد فرق بين جسد المسيح بعد القيامة وجسده قبل القيامة، فيقول: "وبنفس الحال الذي كان عليه ذلك الجسد حين تألم، قام في اليوم الثالث بدون أي تغيير".[٤١]

لا يعني هذا - على الرغم من ذلك - أن يوليان كان يرى أن ناسوت المسيح لم يكن هو ناسوتنا، أو أن آلامه وموته ليسا حقيقيين. وقد كتب يوليان - كما جاء في اقتباس البطريرك ساويروس - ما يلي:[٤٢]

> "ولذلك نحن نعترف أن الرب تحمل بإرادته الآلام والموت، في جسده الذي (أخذه) منا والذي له نفس الطبيعة معنا. ولا نقر أنه فعل ذلك بسبب ضرورة طبيعية (*natural necessity*)، لأن المسيح كما يقول بطرس قد تألم لأجلنا في الجسد. وذاك الذي تألم لأجلنا لم يسلّم نفسه (عن ضعف)، بل حرَّر آخرين دون أن يكون هو تحت الضرورة. ومرة أخرى (أقول) إنه لا ينبغي على من يسمع أن المسيح تألم من أجلنا في الجسد، أن يعتقد أنه تألم من أجل نفسه. لأنه إذا كان تألمه وموته هو بسبب ضرورة طبيعية، لكان قد سعى بالتأكيد إلى تحرير نفسه".

---

[٤٠] هذه العبارة مأخوذة من مخطوطة المتحف البريطاني، الرقم الإضافي: ١٢١٥٨، صفحة ٣١.

[41] British Museum M.S., *op. cit.*, p. 38.

[42] *La Polemique Antijulianiste*, II B, ed. Robert Hespel, C. S. C. O., p. 183.

واعترف يوليان أن ناسوت المسيح كان غير قابل للفساد لأن الله الابن اتخذ ناسوت آدم قبل السقوط. وتعتبر هذه الفكرة من أساسيات تعليم يوليان، حيث قال إن الفساد والموت قد حلا بالجنس البشري نتيجة السقوط، ولذلك لم يكن ناسوت آدم قبل السقوط خالياً من الخطية فقط ولكن كان أيضاً غير قابل للألم والفساد.[٤٣]

ألم يتخذ الله الابن ناسوتاً من مريم؟ فإذا كان ناسوت العذراء هو من نفس الناسوت الساقط لآدم، وبالتالي قابلاً للفساد، فكيف يمكن لجسد المسيح أن يكون غير قابل للفساد؟. ويجيب يوليان عن هذا السؤال بإسلوب إيضاحي،[٤٤] فيقول أن أطفال الآباء العميان أو المصابين بأي نوع، عادة ما يكونون خاليين من نوع العجز الذي كان عند سلفهم، وأكد يوليان أنه بنفس الطريقة وُلد المسيح من مريم بدون أن يتأثر بالعجز الناتج عن السقوط من خلال والدته.

والخلاصة إذن هي أن تركيز يوليان الخاص كان في تأكيده على أن ناسوت المسيح هو ناسوت آدم قبل السقوط؛ وبالتالي كان المسيح في إنسانيته واحداً معنا في الجوهر بمعنى أن ناسوته كان هو الناسوت الأساسي الذي فينا؛ ولكن تألمه وموته كانا باختياره الإرادي لأجلنا، دون أي ضرورة طبيعية بالنسبة إلى ناسوته.

وحيث إن تلك النقطة كانت هي النقطة الحاسمة في تعليم يوليان، فيجدر بنا في هذا السياق أن نشير إلى ما قدمه ر. دراجيه[٤٥] (*R. Draguet*) عن الفكر اللاهوتي لأسقف 'هاليكارنيسوس'. وقد توصل دراجيه إلى أن رؤية يوليان كان لها من يؤيدها في كلا

---

[٤٣] كان هذا تأكيد هام في تعليم يوليان وقد ذكره البطريرك ساويروس بشكل متكرر.

[44] British Museum M.S., *op. cit.*, p. 30.

[45] R. Draguet: *Julien D'Halicarnasse et sa Controverse Avec Severe D'Antioche Sur L'incorruptibilite du Corps Du Christ*, Louvain, 1924.

الجانبين الخلقيدوني وغير الخلقيدوني، وهذا استنتاج يحتاج إلى وقفة. وفي الحقيقة ـ كما رأينا ـ قيل أن الإمبراطور جوستنيان نفسه آمن بمعتقدات يوليان وهو في سن متقدمة،[٤٦] وسوف نرى فيما بعد أن أفكار يوليان دخلت في الفكر اللاهوتي للجانب الخلقيدوني أكثر مما حدث مع الجانب غير الخلقيدوني.[٤٧] كما ينبغي أيضاً التسليم دون أي تردد بأن اهتمام يوليان كان هو التأكيد على خلو المسيح المطلق من الخطية، ومن المؤكدأنه انطلاقاً من هذا الاهتمام أقر أن ناسوت المسيح هو الناسوت الأساسي (*essential*)، وهو ناسوت آدم قبل السقوط. ومع ذلك فإن رأى دراجيه في أن نظرية يوليان لا يمكنها أن توضح حقيقة ناسوت المسيح، هو رأي لا يمكن قبوله إلاّ بشروط، ولكن وجهة نظره (أي دراجيه) التي تقول أن الفرق بين يوليان والبطريرك ساويروس لا يتعدى الاختلاف اللفظي في المصطلحات، فهي بالقطع وجهة نظر خاطئة تماماً.[٤٨]

وإذا انتقلنا إلى التفنيد الذي قدَّمه البطريرك ساويروس، فسنبدأ بالسؤال الذي وجهه إلى يوليان قائلاً: "كيف يمكنه (أي المسيح) وهو لم يتألم في الجسد مثلنا ـ بالرغم من كونه بغير خطية ـ أن يكون قد اشترك بالفعل في آلامنا؟".[٤٩] فإذا كان ذلك مستحيلاً، فينبغي على

---

[٤٦] انظر صفحة ٢٧٦.

[٤٧] انظر صفحة ٥٢٢ وما يليها.

[٤٨] يبدو أن دارجيه كان متأثراً بصورة مفرطة بفكرة أن الألم والموت قد أتيا على الإنسان كنتيجة للسقوط، ومن ثم فإن ناسوت آدم قبل العصيان والخطية كان أساساً غير قابل للفساد. وعلى الرغم من أن هذه الرؤية كان لها من يؤيدها في آباء ما قبل خلقيدونية، وبرغم أن اللاهوتيين الخلقيدونيين قاموا بتطويرها بعد ذلك منذ القرن السادس، لكن البطريرك ساويروس لم يكن يشاركهم في ذلك.

[٤٩] اقتبس البطريرك ساويروس فقرة من يوليان يقول فيها: "وهو لم يكن قابلاً للفساد قبل (القيامة)، ولكنه بدا فقط كأنه قابل للفساد. وبعد القيامة أظهر ذاته فقط بكونه بالحقيقة غير قابل للفساد". (*LaPolemique*.... I, p. 50) وفي رده على ذلك، تساءل ساويروس: " لو أنه كان غير

يوليان أن يسلِّم ـ على الرغم من أنه كان يؤكد عكس ذلك ـ أن تألُّم المسيح كان وهمياً. ولكن الأسفار المقدسة تعلِّمنا أن المسيح كان البكر من الأموات، مما يعني أنه تألَّم ومات مثلنا في الجسد.

وعند الإشارة إلى السؤال عن: هل كان جسد المسيح قابلاً للفساد أم غير قابل للفساد؟، بدأ البطريرك ساويروس كلامه بتعريف معنى كلمة 'عدم قابلية الفساد (*incorruptibility*)'، [٥٠] حيث أكد إنها تتضمن معنيين متباينين. **أولاً:** تعني 'الخلو من الخطية (*sinlessness*)'، وبما أن كلاً من يوليان والبطريرك ساويروس كانا يتفقان على أن المسيح كان خالياً تماماً من الخطية، فمن الضروري أن ننظر في المعنى الآخر. **ثانياً:** تشير ـ كما ذكر ساويروس ـ "إلى عدم امتلاك إمكانية الخضوع للآلام البريئة (*guiltless*) مثل الجوع، العطش، التعب من السفر..... وباختصار التألم والموت".* وينبغي علينا هنا أن نتذكر أنه بالنسبة للبطريرك ساويروس كانت كل تلك الأمور هي خواص طبيعية للناسوت.

قابل للفساد، وغير قابل للألم، وغير مائت، فكيف تقول أنت أنه قد تألم؟، لقد كان يجب عندئذ أن يكون موت ربنا هو نوع من الخيال وغير حقيقي". (*La Polemique*... I, p. 51)

٥٠ ذكر ساويروس هذه النقطة عدة مرات. (*Ibid*., pp. 80-1, 233, II A, p. 27).

* يوجد معنيان آخران لكلمة 'عدم قابلية الفساد' بالإضافة للمعنيين اللذين ذكرهما البطريرك ساويروس، ولكن يوليان لم يكن يقصد أي منهما في تعاليمه. **المعنى الثالث** يُقصد به أن جسد المسيح بعدما قُبر لم يخضع للتحلل والفساد بل قام ثانية من الأموات، وهذا المعنى ورد في العهد الجديد (أنظر مز ١٦: ١٠، أع ٢: ٢٧، ١٣: ٣٥)، وكان هذا هو تعليم الكنيسة المعترف به شرقاً وغرباً. أما **المعنى الرابع** فيأتي في شرح الآباء لطبيعة آدم، حيث إن هذه الطبيعة قد فسدت بالخطية (يا الله العظيم الأبدي الذي خلق الإنسان **على غير فساد**)، والمقصود هنا بفساد الطبيعة هو تشوه الصورة الإلهية في الإنسان بالإضافة إلى عجز تلك الطبيعة الساقطة عن البقاء بعدما فقدت علاقتها مع الله مصدر وجودها (وهذا هو الفساد الطبيعي لأنها مخلوقة من العدم). وهذا الفساد ليس هو الخطية ولكنه نتيجة الخطية والسقوط، وهو الذي انتقل من آدم إلى كل الجنس البشري (انظر هذا المعنى عند ق. أثناسيوس في كتاب تجسد الكلمة).

وعلق البطريرك ساويروس بأنه لم يوجد أحد من الذين علَّموا بأرثوذكسية، أقر أن "عمانوئيل تألم ومات بجسد غير قابل للموت وغير قابل للألم".[٥١] ويؤكد الآباء على العكس من ذلك، أن المسيح تألم في الجسد الذي كان قابلاً لأن يعاني الشعور بوجع وعذاب الآلام، وأنه تحمل حزن وكمد الروح،[٥٢] ومن هنا فإن جسد المسيح كان بالطبيعة قابلاً للألم وقابلاً للموت، ولكنه أصبح غير قابل للألم وغير مائت فقط بعد القيامة. وبالتالي فبحسب المعنى الثاني لكلمة 'عدم قابلية الفساد (*incorruptibility*)'، كان جسد المسيح قابلاً للفساد قبل القيامة، ولكنه نال عدم قابلية الفساد مع القيامة. وكتب البطريرك ساويروس: "كان جسد المسيح ربنا على الدوام مقدساً وغير مدنس بالخطية. ولكنه صار غير قابل للألم وغير قابل للموت منذ وقت القيامة. لأن الكلمة غير القابل للألم وحَّد بنفسه هيبوستاسياً (أقنومياً) جسداً قابلاً للتألم والموت".[٥٣]

وبالنسبة لادعاء يوليان أن ناسوت المسيح كان هو ناسوت آدم قبل السقوط، أوضح البطريرك ساويروس نقطتين هامتين: **النقطة الأولى**، لم يذكر ساويروس أي تمييز أساسي بين الناسوت قبل وبعد السقوط (من جهة المعنى الثاني الذي ذكره لكلمة قابلية الفساد، أي قابلية الخضوع للآلام البريئة)، وذلك على عكس ما فعله يوليان. ويقول البطريرك ساويروس:[٥٤]

---

٥١ المرجع السابق صفحة ٢٢٦.

٥٢ كتب البطريرك ساويروس: "فلو أن عمانوئيل أراد أن يتحد بجسد غير قابل للموت وغير قابل للألم ليخوض فيه المعركة لأجلنا، وإذا كان بالطبيعة هو الله الذي يملك عدم التألم وعدم الموت، فماذا كانت الحاجة عندئذ للتجسد؟ لذلك فقد وحَّد بنفسه جسداً كان واحداً معنا في الجوهر وتألم مثلنا، وكان عرضة للتألم وللموت ومات كمحارب منتصر"
(*La Polemique …op. cit.*, p. 130)

53 British Museum M.S., *op. cit.*, p. 26.

٥٤ المرجع السابق صفحة ٣٠.

"عرف آدم الأول - وهو قابل للموت * - زوجته حواء: وأصبح أباً لنا نحن الأولاد، القابلين للموت، الذين وُلدنا منه. ولكن آدم الثاني........ أخذ جسداً قابلاً للألم، حيث وحَّده بنفسه للشفاء بدون أي عيب أو خطية. وقد تركه ليظل قابلاً للألم والموت حتى يمكن أن يبدد سلطان الموت بكلمات العدل وليس بالقوة الخاصة بالله".

أي أن الله الابن وحَّد بنفسه الناسوت الذي كان يحتاج إلى شفاء.

النقطة الثانية، رفض البطريرك ساويروس نظرية يوليان بأن آدم قبل السقوط كان غير قابل للألم وغير قابل للموت، وأنه أصبح قابلاً للموت وللفساد كنتيجة لعدم الطاعة والخطية. وأكد البطريرك ساويروس أن الإنسان خُلق منذ البداية قابلاً للألم وللموت،[٥٥] ولكنه أُعطي وعداً بعدم الموت وعدم الألم كهبة إلهية تُمنح له بنعمة الله، وبالسقوط فقد الإنسان هذه النعمة الإلهية، على الرغم من أنه لم يُجرد من طبيعته.[٥٦]

ولم تكن حقيقة أن ربنا وُلد من عذراء، تحمل ضمنياً أن جسده كان منذ البداية غير قابل للفساد. وقد أصر البطريرك ساويروس[٥٧]

---

* قابلية الموت هنا هي بسبب مخلوقية آدم من العدم (وهي تعني قابليته للفناء أي الفساد الطبيعي) والذي كان من الممكن أن ينجو منه، كما يقول ق. أثناسيوس، إذا أبقى الله في معرفته (تجسد الكلمة ٤: ٦).

٥٥ كتب البطريرك ساويروس: "إن الإنسان فانٍ بالطبيعة، لأنه أتى إلى الوجود من العدم.... ولكنه مع ذلك لو كان قد استمر موجهاً نظره نحو الله، لكان قد تجاوز قابليته الطبيعية للفساد وبقي غير فاسد". (*La Polemique*.... I, p. 30). ويؤكد البطريرك ساويروس أن كل شئ مخلوق بما في ذلك الملائكة هو قابل للتغير، وقدم البابا ساويروس مثال الشيطان ليدعم وجهة نظره. وبالنسبة للإنسان، أشار إلى الكلمات التى تكلم بها الله مع آدم "أنت تراب، وإلى التراب تعود"، وأكد أن الله لم يقل لآدم "لقد صرت الآن تراباً" مما يعني ضمناً أن آدم قد خلق في الأصل قابلاً للموت والفناء. (*La Polemique*.... I, p. 34).

56 A. Sanday: *Anti Julianistica*, Beyrout, 1931, Syriac, p. 69.

٥٧ هذه الفقرة مأخوذة من: (*La Polemique*.... I, pp. 166-7). وقد ذكر ساويروس هذه النقطة عدة مرات. انظر: (*La Polemique* .... II A, pp. 35-6; II B, p. 222).

أن "كون المسيح إلهنا ومخلصنا وُلد في الجسد من الدائمة البتولية مريم بالروح القدس، لا يعني أن ننكر الطبيعة التي هي واحدة معنا في الجوهر، ولا أن ننكر (عليه) آلام مثل التي لنا. كما لا يعتبر هذا الأمر سبباً في أن ننسب النجاسة أو تلوث الخطية للزواج أو العلاقة الجسدية بين الزوج والزوجة، ولكنه يدلنا - نحن الذين وُلدنا من الروح القدس في العماد المقدس - أننا مُنحنا بغسيل التجديد ثقة الولادة الثانية في القيامة، وهي الكامنة في الولادة الروحية الذي كان هو أول من أخذها. وحيث إنه هو الذي وُلد أولاً، فقد صار آدم الثاني من أجلنا نحن الذين ولدنا ثانية وأُعيد تشكيلنا". ومن هنا لا يمكن التسليم بإشارة يوليان إلى الولادة البتولية (للمسيح) كتأييد لنظريته.

وكان هدف التجسد، بحسب البطريرك ساويروس، هو استعادة النعمة الإلهية للإنسان، ومن ثم يمكنه أن يستعيد الوعد بعدم قابلية الموت وعدم قابلية الألم الذي فقده آدم بالسقوط. ويقول البطريرك ساويروس: ولذلك "فإن الله الكلمة، الابن المولود الوحيد، غير المخلوق الذي هو قبل كل العالمين، أخذ جسداً مخلوقاً له روح عاقل، من زرع داود وإبراهيم".[٥٨] ومع ذلك يؤكد البطريرك ساويروس "أنه ليس كافياً لنا، أن الله صار إنساناً بدون تغيير"، ولكن من الضروري أيضاً أن "المسيح ينبغي أن يتألم ويموت من أجلنا، وبذلك يصير أول الذين قاموا من الأموات".[٥٩] فالتألم والموت

---

[٥٨] يؤكد البطريرك ساويروس أن الإنسان سقط من نعمة الله، وأن الله الكلمة تجسد لكي يستعيد النعمة الإلهية الخاصة بعدم الموت للجنس البشري. واقتضى العدل الإلهي أن "الذي سقط ينبغي يحارب معركته مرة ثانية وأن يحرز الانتصار". (*La Polemique*…. I, pp. 36-7)

[٥٩] "لقد ترك الجسد هكذا بحيث يمكنه أن يعاني الآلام البريئة والموت، لأنه كما قلنا أراد أن يحسم أمر هزيمتنا بعدل، و'كأول' يبدأ بقيامته بالجسد الذي وحّده بعدم التألم وعدم الموت وعدم قابلية الفساد والمجد، من أجل الجنس البشري كله هذا الذي صار هو باكورته".
(*La Polemique*…. I, p. 70)

كانا الضرورة المسبقة لقيامته، والأمور الثلاثة (أي التألم والموت والقيامة) هي كلها أساسية لأجل خلاصنا. لقد فقد آدم الأول النعمة الإلهية من خلال فشله في طاعة الله؛ ولكن آدم الثاني استعادها من خلال نجاحه.[٦٠]

إن الله الابن في طبيعته هو غير قابل للموت وغير قابل للألم، وقد تجسد بأن وحَّد بنفسه هيبوستاسياً (أقنومياً) جسداً مُحيَاً بروح عاقل، وهذا (الجسد) هو بالطبيعة قابل للألم وقابل للموت، وذلك لكي يمكنه أن ينتصر على التألم والموت. ومن هنا ترك الله الابن الجسد حراً ليخضع لكل ما هو طبيعي بالنسبة للجسد، كما تركه ليتألم ويموت.[٦١] وقد أخذ الله الابن التألم والموت اللذين اجتازهما الجسد - الذي جعله جسده الخاص - باعتبارهما أمرين خاصين به في حالته المتجسدة. ويؤكد البطريرك ساويروس أنه "على هذا الأساس نعترف أن الله الابن الذي تجسد، قد تحمل الآلام والموت من أجلنا".[٦٢]

---

[٦٠] وتساءل البطريرك ساويروس: "لو أن الجسد الذي تجسد به، كان غير قابل للفساد وغير قابل للتألم وغير مائت، فكيف أمكنه إذاً أن يدمر سلطان الموت؟ وعندئذ سيكون صلب المسيح بلا مبرر، ويصبح قول الرسول "لكي يبيد بالموت ذاك الذي له سلطان الموت" بلا أي معنى، لأنه (أي الشيطان) لا يمكن أن يُهزم بالكامل إلا فقط إذا تألم الجسد ومات بدون خطية" (المرجع السابق صفحة ٥١). ومن الجدير بالذكر أن السؤال عن أين بدأت الخليقة الجديدة، قد أجاب عليه يوليان بالإشارة إلى الميلاد البتولي لربنا، أما البطريرك ساويروس فقد أرجعه إلى القيامة. انظر: (*La Polemique*.... II B, pp. 222f)

[٦١] "وليس السبب أن الله الكلمة لم يكن قادراً على جعل الجسد غير قابل للموت وغير قابل للتألم منذ لحظة إتحاده بنفسه ولذلك تركه ليبقى قابلاً للتألم وللموت، ولكن بسبب أنه أراد أن يأخذ في نفسه معركتنا نحن". (*La Polemique*.... I, p. 235)

[٦٢] "لأنه أخذ جسداً قابلاً للموت وقابلاً للفساد، والذي لهذا السبب كان قابلاً للتألم. ومن خلال الجسد جعل آلامه (أي آلام الجسد) خاصة به أيضاً. فبينما كان الجسد يتألم، صار يقيناً أن الكلمة ذاته يتألم (أي نُسب هذا التألم للكلمة ذاته)، وعلى هذا النحو نحن نعترف أنه (أي الكلمة المتجسد) صُلب وأنه مات. فعندما تحمل الجسد الآلام، لم يكن الكلمة (بعيداً) هناك وحده"
(*La Polemique*.... I, p. 233)

ويقر البطريرك ساويروس أنه كان بالفعل عملاً من (أعمال) التنازل الإرادي من جانب الله الابن، أن يتخذ ناسوتاً ويجعله خاصاً به، وأن يدع التألم والموت يُنسبان إليه في حال تجسده. ومع ذلك حين نقول أن المسيح تألم بإرادته فنحن لا نرجع ذلك إلى ناسوته ولكن إلى الله الابن (المتجسد).[٦٣] لأنه قبل على نفسه الإخلاء وصار متجسداً، وبذلك يُتمم التدبير الفدائي لأجل الجنس البشري. وعندما نتأمل في ناسوت المسيح في فكرنا، سوف نرى أنه خضع للآلام الطبيعية البريئة (*sinless*). ويقول البطريرك ساويروس في ذلك:[٦٤]

> "لأنه ليس بسبب أنه (أي الله الابن) غير قادر أن يجعله (أي الجسد) فجأة غير قابل للموت وغير قابل للألم، فلذلك تركه قابلاً للألم وللموت، ولكن لأنه رأى أنه لا ينبغي أن ينتصر على الموت بممارسة القوة الخاصة بالله، فأراد أن يقبل في ذاته معركتنا في (الجسد) الذي هو بالطبيعة قابل للألم. وقد فعل هذا بخلط القوة مع الحكمة، ومن ثم نضمن هذا الانتصار من خلال موت حقيقي وقيامة حقيقية. وبهذه الطريقة أمكن استعادة آدم الأول الذي سقط بواسطة انتصار آدم الثاني".

إن خلاص الإنسان هو عمل الله، ولكنه لم يتم بفعل إلهي محض (بعيداً عن الإنسان)، لأن هذا يتعارض مع مبدأ عدل الله، لأن

---

[٦٣] "وبالرغم من أن آلام وموت الله مخلصنا كانت إرادية وتهدف إلى شفاء أمراضنا، فإنها كانت مع ذلك تنتمي بالطبيعة للجسد الذي كان قابلاً للتألم والذي تألم بالحق". (المرجع السابق، صفحة ١٣٣).

[٦٤] الفكرة التي وراء هذه الفقرة، عبَّر عنها البطريرك ساويروس مرات ومرات. وهذه الفقرة مأخوذة من مخطوط المتحف البريطاني: (British Museum M.S., *op. cit.*, p. 30). والنص السرياني للعبارتين اللتين في الوسط غير ملائم للمعنى، ولكننا نعتقد أن الترجمة التي قدمناها هنا تبين النقطة التي كان يقصدها الكاتب.

الإنسان خُلق وله هبة الحرية. وحيث إن الإنسان أساء استخدام تلك الهبة الإلهية وسقط من نعمة الله، فلذلك ينبغي أن يتم الخلاص داخل حياة إنسانية حقيقية وكاملة.

ولكي نوضح الأمور بإيجاز نقول أن الله خلق الإنسان منذ البداية ومنحه حرية مخلوقة فأساء أبونا الأول استخدام هذه الحرية. وبتجسد الله الابن أصبح ممكناً لواحد من الجنس البشري أن يمارس عطية الحرية بالطريقة الصحيحة، ومن ثم يفتح طريق الخلاص لكل الجنس البشري.[٦٥] وهكذا ترك الله الابن للناسوت - الذي وحَّده بنفسه هيبوستاسياً (أقنومياً) - أن يقوم بدوره الطبيعي حتى في العمل الفدائي الذي أتمه من أجل الجنس البشري.[٦٦]

وفي الإجمال كان هذا هو ما قدَّمه البطريرك ساويروس في معارضته لتعليم يوليان أسقف 'هاليكارنيسوس'. ويمكننا أن نذكر ما قصده ساويروس كما يلي: كان ناسوت المسيح هو ناسوتنا في حقيقته وكماله وسلامته؛ وبالرغم من أنه لم يُمس بالخطية إلا أنه كان متضمَّناً في أثر الخطية المشتركة للجنس البشري؛* وقد اكتسب (الناسوت) عدم قابلية الألم وعدم قابلية الموت، بواسطة القيامة فقط، بعد حياة من الطاعة الكاملة والتألم والموت.[٦٧] وكانت هذه بالفعل هي الحياة البشرية الخاصة بالله الابن

---

[٦٥] واحدة من الأفكار التي كررها البطريرك ساويروس بكثرة في كتابه 'ضد النحوي' هي أن ناسوت المسيح كان ناسوتاً مخصخصاً ومتفرداً ومن ثم فهو كإنسان كان إنساناً محدداً. انظر صفحة ٤٤١.

[٦٦] هذه الفكرة أيضاً شدد عليها البطريرك ساويروس مرات عديدة.

* يقول ق. أثناسيوس: "لهذا فمن الصواب أن يُدعى أيضاً 'أخانا' و'بكرنا' لأنه بما أن البشر قد هلكوا بسبب مخالفة آدم، فإن جسده كان أول من خُلّص وحُرر بكونه جسد الكلمة، وهكذا نحن من خلال إتحادنا بجسده نخلص على مثال هذا الجسد" (ضد الأريوسيين، ٢: ٦١).

[٦٧] من الجدير بالذكر هنا أن البطريرك ساويروس كان يصر على أن الخليقة الجديدة قد بدأت في القيامة، على عكس نظرية يوليان الذي كان يرى أنها تبدأ بالميلاد البتولي. انظر المرجع رقم ٥٩ صفحة ٤١٣.

في حالته المتجسدة، والتي من خلالها مُنحت الحياة الأبدية للجنس البشري. ولذلك كان يسوع المسيح هو الله المتأنس، الذي هو في آنٍ واحد إله كامل وإنسان كامل، المخلص الأزلي للجنس البشري.

ومن الجدير بالذكر، أننا لا نجد في كتابات البطريرك ساويروس الأنطاكي أو أي من قادة التقليد الكنسي غير الخلقيدوني، ما كان نورمان بيتنجر (*Norman Pittenger*) يبدو أنه مقتنعاً به،[٦٨] لأنه كان يرى أن غير الخلقيددونيين كانوا في معارضتهم لمجمع خلقيدونية وطومس ليو، يحركهم "الشعور بأنه لم يكن لائقاً بالمسيح على نحو ما"، أن تكون له طبيعة بشرية "بأقصى ما في الكلمة من كمال المعنى". ولكن الحقيقة - على العكس من ذلك - أن ناسوت المسيح عند أولئك الرجال، كان (ناسوتاً) حقيقياً وديناميكياً تماماً "بأقصى ما في الكلمة من كمال المعنى"، ولم يكن الناسوت مجرد مستقبل سلبي للمجد الإلهي. وقد قام غير الخلقيدونيين - كما رأينا - بمعارضة مجمع خلقيدونية وطومس ليو لأنهم كانوا قد ورثوا تقليداً لاهوتياً أُعتبرت فيه عبارة "طبيعتان بعد الاتحاد" أنها عبارة هرطوقية وتمت إدانتها.

٥. الفكرة التي تعارض إدراك مبدأ الإختلاف (بين اللاهوت والناسوت) في المسيح الواحد:

إن يسوع المسيح هو واحد، مركب من اللاهوت والناسوت، وكل منهما بكامل حقيقته وكماله. وكان المقصود من كلمة 'واحد' في عبارة 'طبيعة **واحدة** متجسدة لله الكلمة' وكذلك في

---

[68] Norman Pittenger: *The Incarnate Word*, Harper and Brothers, New York, 1959, pp. 12-3.

عبارة 'هيبوستاسيس **واحد**'، هو تجنب خطر تقسيم الطبيعتين بين الله الكلمة والإنسان يسوع، ورؤية إتحادهما في نطاق (أو على مستوى) 'البروسوبون' فقط؛ ولكن لم يتضمن ذلك المفهوم خطأ الخلط بين الطبيعتين. وقد تكرر هذا التأكيد مراراً وبدون استثناء من كافة القادة غير الخلقيدونيين أمثال الآباء ديسقوروس وتيموثاؤس إيلوروس وفيلوكسينوس وساويروس، ومن كل الذين تمسكوا بتقليدهم اللاهوتي منذ ذلك الحين.

ومع ذلك كان هناك رجال في الشرق، حاولوا أن ينشئوا فكراً لاهوتياً يتجاهلون فيه هذا المفهوم. وفي الحقيقة، كان القادة غير الخلقيدونيين - في أغلب الحالات - هم الذين يبادرون باستبعاد أولئك الرجال وتعاليمهم، وقد رأينا بالفعل كيف قاموا بذلك العمل في القرنين الخامس والسادس. ومن أمثلة هذه الحالات ما حدث في أيام البابا داميان (*Damian*) بطريرك الإسكندرية.[٦٩]

كان هناك رجل سوفسطائي أسمه ستيفن (*Stephen*)، بدأ يعبر عن وجهة نظره بأن اللاهوت والناسوت كانا متحدين في المسيح الواحد إلى درجة أنه لا ينبغي أن نصِّر على مبدأ (وجود) إختلاف بين الأشياء التي تخص اللاهوت والأشياء التي تخص بالناسوت. وقد عارض البابا داميان هذا التعليم ونصح ستيفن بالتراجع عن موقفه لأنه يتعارض مع تعليم الكنيسة. ولكن الرجل لم يرغب في الاستجابة للنصيحة فتمت إدانته مع كل الذين يتفقون معه في الرأي.

وقد أوضح البابا داميان أن في المسيح اللاهوت هو اللاهوت والناسوت هو الناسوت، ولا أحد منهما قد تغير إلى الآخر أو ابتُلع في الآخر، ولذلك فإن اللاهوت والناسوت يستمران (ديناميكياً) في

---

[69] *Michael Le Syrien, op. cit.*, p. 379.

المسيح الواحد. وكان تأكيد مبدأ وجود اختلاف بين اللاهوت والناسوت (في المسيح الواحد) هو جزء من التقليد العقائدي للكنيسة.

٦. كلمة ختامية:

قام الجانب غير الخلقيدوني في رفضه للهرطقات المتنوعة، بالمحافظة على الأمور الآتية:

(١) في التجسد، وحَّد الله الابن بنفسه ناسوتاً مأخوذاً بالحقيقة من أم بشرية، وهذا الناسوت كان واحداً معنا في الجوهر.

(٢) كان لهذا الناسوت كل الخصائص والملكات الطبيعية، بدون أي نقصان أو تغيير أو اختلاط.

(٣) إن الخصائص والملكات البشرية استمرت في المسيح الواحد ديناميكياً.

(٤) كان المسيح ـ من الوجهة التاريخية ـ عند غير الخلقيدونيين إنساناً مثل أي إنسان آخر يعاني الألم والموت بالحقيقة.

وهنا نأتي إلى السؤال التالي: هل حافظ اللاهوتيون الأنطاكيون أو اللاهوتيون الخلقيدونيون في أي وقت من الأوقات، على مفهوم يخص ناسوت المسيح أفضل من المفهوم الذي حافظ عليه غير الخلقيدونيين؟

الفصل الحادي عشر

وَاحِدٌ مع الآبِ في الجوهرِ
فِيمَا يَخُصُّ اللاهوتَ

وَوَاحِدٌ مَعَنَا في الجوهرِ
فِيمَا يَخُصُّ الناسوتَ

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

حينما كان الجانب غير الخلقيدوني يقوم برفض مجمع خلقيدونية وطومس ليو من ناحية، وكذلك الهرطقات التي ظهرت ضد الإيمان الأرثوذكسي من الناحية الأخرى، كان يقوم أثناء ذلك أيضاً بالمحافظة على موقف لاهوتي مؤسس على قانون إيمان نيقية حسبما فهمه وأكده مجمعا القسطنطينية عام ٣٨١م وأفسس عام ٤٣١م. وبعد أن بحثنا في الأسباب التي دعت غير الخلقيدونيين إلى رفض مجمع خلقيدونية وطومس ليو، وتحققنا من الأسس التي اعتمدوا عليها في معارضتهم للهرطقات الخريستولوجية المتنوعة، يتعين علينا الآن أن نقوم بعرض تعاليمهم الإيجابية المختصة بشخص يسوع المسيح بصورة مباشرة أكثر من ذي قبل. وسنقوم أثناء هذا العرض بفحص معاني المصطلحات الحاسمة التي قاموا بتوضيحها، والتشديدات المحددة التي سعوا للحفاظ عليها من خلال العبارات السكندرية التي استخدموها في شروحاتهم العقائدية.

٢. معاني المصطلحات اللاهوتية:

في الجدال الخريستولوجي ـ وبخلاف أي جدال لاهوتي آخر في الكنيسة الأولى ـ كان هناك قدر كبير من الغموض تسببت فيه المصطلحات التقنية اللاهوتية المستخدمة. وقد استعمل اللاهوتيون على اختلاف مواقفهم الفكرية المصطلحات الخمسة التالية:

- 'أوسيا (*Ousia*)' في اللغة اليونانية، ويستخدم السريان كمقابل لها كلمة (*Ithutho*) أو نفس كلمة 'أوسيا'.
- 'هيبوستاسيس (*Hypostasis*)' في اللغة اليونانية، والمكافئ لها في اللغة السريانية كلمة (*Qnumo*).

- 'فيزيس (*Physis*)' في اللغة اليونانية، وتُترجم في اللغة السريانية إلى كلمة (*Kyono*).
- 'بروسوبون (*Prosopon*)' في اللغة اليونانية، وتقابلها في اللغة السريانية كلمة (*Parsupo*).
- 'هيباركسيس (*Hyparxis*)' في اللغة اليونانية، ويكافئها في اللغة السريانية كلمة (*Yotho*).

وكان البطريرك ساويروس الأنطاكي قد قام بشرح معنى المصطلحات اللاهوتية الخمسة السابقة في كتابه 'ضد النحوي غير التقي' (*Contra Impium Grammaticum*) وفي العديد من رسائله العقائدية وكتاباته الأخرى.

وفي خطابه إلى يوسابيوس (*the scholastic*) قدَّم البطريرك ساويروس تعريفاً مختصراً للمصطلحين: 'أوسيا (*Ousia*)' و'هيبوستاسيس (*Hypostasis*)' حيث قال: "إن 'الأوسيا' يدل على ما هو عام، بينما يدل 'الهيبوستاسيس' على ما هو خاص"*.[1] وناقش البطريرك ساويروس هذا الموضوع بصورة أكثر تفصيلاً في كتابه 'ضد النحوي غير التقي'، حيث نجده يتبع ق. أثناسيوس[2] في أخذ مصطلح 'أوسيا' بمعنى الذي يكون (بذاته). وقد سجل سفر الخروج أن صوتاً أتى إلى موسى من الله قائلاً "أنا أكون الذي يكون (I AM HE WHO IS)، وهكذا تقول لبني إسرائيل 'الذي يكون' أرسلني إليكم". وقد أقر آباء الكنيسة الملهمون بأن "الثالوث القدوس والمتعالي هو 'أوسيا' واحد"، وحيث إن "الآب

---

* انظر الملحق الموجود في نهاية الكتاب عن "التطور التاريخي لمدلول المصطلحات المستخدمة في الجدال اللاهوتي في الكنيسة في العصور الأولى".

[1] *Patrologia Orientalis, op. cit.,* vol. XII, p. 195.

[2] *N. & P. N. F.*, sec ser., vol. IV, pp. 165f.

كائن (بذاته)، والابن كائن (بذاته)، والروح القدس كائن (بذاته)، فإن لهم نفس الكينونة الواحدة، كما أن لهم نفس الكرامة ونفس الأزلية". وعلى ذلك يكون 'الأوسيا' مشتق من الكينونة.[3]

وقام البطريرك ساويروس بتوضيح التعريف من خلال قوله إن "مصطلح 'إنسان' يدل على الجنس وعلى الانتماء العمومي لكل الجنس البشري"،[4] وأشار إلى دليل كتابي في سفر التكوين، حين تكلم الله إلى نوح وبنيه قائلاً: "سافك دم الإنسان، بالإنسان يُسفك دمه، لأن الله على صورته عمل الإنسان" (تك ٦:٩)، وأكد البطريرك ساويروس أنه في تلك الآية لم تكن الإشارة إلى إنسان محدد، ولكن إلى أي إنسان ينتمي إلى كل الجنس البشري.[5] ولكن من الناحية الأخرى حينما ندعو شخصاً محدداً - مثل يعقوب أو ألقانه - بأنه إنسان، فنحن نقصد أنه ينتمي إلى الأوسيا وإلى الجنس (البشري).[6] وكل من يعقوب وألقانه هو هيبوستاسيس، لأن كل منهما أخذ وجوده المحدد (*concrete existence*) 'بصورة منفصلة وخاصة".

ويؤكد البطريرك ساويروس أن نفس المبدأ ينطبق عند شرح الإيمان الأرثوذكسي عن الله، فاسم الله مشترك للآب والابن والروح القدس: "الآب هو الله؛ وهو أزلي وخارج الزمن، وكذلك الابن وكذلك الروح القدس أيضاً. ولم يبدأ الآب في أن يكون لأنه كائن على الدوام، وهكذا الحال بالنسبة للابن وبالنسبة للروح

---

[3] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, (Syriac) p. 56.

[4] المرجع السابق صفحة ٦٢.

[5] المرجع السابق صفحة ٥٧-٥٨.

[6] المرجع السابق صفحة ٥٩.

القدس أيضاً".[٧] وعلى الرغم من أنه لا يوجد اختلاف من جهة الأوسيا، بين أي إثنين من الثلاثة أقانيم في الثالوث المبارك، إلاّ أنه بالإشارة إلى الهيبوستاسيس فإن الآب هو واحد والابن هو آخر والروح القدس هو آخر أيضاً. والتمايز الذي لكل منهم يكمن في الخصوصية التي له، فالآب مثلاً هو غير مولود؛ والابن مولود؛ والروح القدس منبثق من الآب. وبهذه الطريقة، بينما كل منهم هو الله بالكمال، فإنه يتمايز عن الإثنين الآخرين. وقد اقتبس البطريرك ساويروس من رسالة ق. باسيليوس أسقف قيصرية إلى أمفوليكوس، بعض الفقرات التي تؤيد شرحه.

ويمكن توضيح الفكرة التي وراء تعريف ساويروس لمصطلحي 'أوسيا' و'هيبوستاسيس' على النحو التالي: الأوسيا هو شيء حقيقي؛ وهو يشير إلى ما يمكن أن يُسمى كينونة (*is-ness*) أو جوهر الشيء (بصورة عامة ومجردة)، ولكن 'الأوسيا' على الرغم من ذلك ليس له وجود محدد (*concrete existence*)، لأن كل شيء له وجود محدد هو شيء خاص (*particular*). وبالتالي فإن 'الأوسيا' هو الحقيقة (العامة) التي عندما تتخصص أو تتفرد (*individuated*) ينشأ شيء خاص محدد أو 'هيبوستاسيس'. فالناسوت مثلاً كأوسيا يمثل الأساس الميتافيزيقي (المجرد) لكل إنسان وللجنس البشري بأكمله.

وقد جمع البطريرك ساويروس في تعامله مع مصطلح 'أوسيا' بين فكرتين، فمن ناحية أخذ الكلمة بمعنى الحقيقة العامة الديناميكية - ومن المحتمل أن يكون بنفس معنى 'الحقائق' (*eidos*)

---

[٧] المرجع السابق صفحة ٦٢.

التي وردت عند أفلاطون* والتي قننها الآباء الكبادوك في القرن الرابع . ولكن من الناحية الأخرى رأى البطريرك ساويروس في الكلمة، الاسم العمومي لكل أعضاء النوع أو الصنف (*class*) الواحد وحسب. وتدل هذه الحقيقة على أن البطريرك ساويروس لم تكن له دراية كاملة بالفلسفة اليونانية، [٨] ولكنه على الرغم من ذلك كان ضليعاً في الأدب الآبائي حتى أنه ذكر أن بعضاً من اللاهوتيين الأوائل استخدموا مصطلح 'أوسيا' بمعنى الوجود الخاص[٩] (*particular*)، وأولئك قد أخذوا 'الأوسيا' بالمدلول الذي صار لمصطلح 'الهيبوستاسيس' فيما بعد، ويقر البطريرك ساويروس أن هذا القصور والتداخل قد انتهيا، وأن الفهم الذي يتبناه (ساويروس) لمعنى المصطلحين هو الذي أصبح مقبولاً بين جميع اللاهوتيين.

وتعد إشارة البطريرك ساويروس هنا في غاية الأهمية، حيث تُظهر أن اللاهوتيين المسيحيين في العصور الأولى كانوا يستخدمون مصطلح 'أوسيا' بمدلول 'الأوسيا الأساسي (*primary ousia*)' عند أرسطوتاليس، ولكن هذا التقليد قد تُرك فيما بعد، وكان ذلك على الأرجح منذ وقت الآباء الكبادوك.

وإذا انتقلنا إلى مصطلحي 'هيباركسيس (*Hyparxis*)' و'فيزيس (*Physis*)' فسنجد أنهما يتحركان معاً. ويشير مصطلح 'هيباركسيس' في اللغة الإنجليزية إلى معنى 'الوجود' (*existence*) ومصطلح 'فيزيس' إلى 'الطبيعة' (*nature*)، ووفقاً لذلك فإن كلا

---

* كان أفلاطون قد استخدم هذا المصطلح ليفيد ماهية الخواص العليا أو الحقائق في مقارنتها بالمظاهر التي نراها على الأرض حيث أن المثل هي وحدها الحقائق أما المظاهر المادية فما هي إلا تقليد أو مجرد اشتراك يجعل الأشياء منظورة لنا.

٨ ويؤكد البطريرك ساويروس نفسه هذه الحقيقة. انظر:
(*Ad Nephalium*, p. 167, and *Antijulianistica*, p. 94).

9 *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, pp. 81f.

المصطلحين يمكن أن يُستخدم إما بالمعنى العمومي (*common*) أو بالمعنى الخاص (*particular*). وعلى سبيل المثال، فإن أي 'أوسيا' يكون له 'الهيباركسيس' (الوجود) الخاص به من ناحية، كما أن له أيضاً 'الفيزيس' (الطبيعة) الخاصة من الناحية الأخرى. و'الهيبوستاسيس' كذلك بكونه 'الأوسيا' الذي تخصخص أو تفرد فإن له أيضاً 'الهيباركسيس' و'الفيزيس' الخاصين به. وقد دار جدال عنيف في الكنيسة حول مصطلح 'فيزيس' أو ' طبيعة' أثناء الخلاف الخريستولوجي، ولذلك سوف نقوم بالتعمق بصورة أكبر في مدلول هذا المصطلح.

وكان البطريرك ساويروس قد تعامل مع معنى مصطلح 'فيزيس' أو 'الطبيعة' في أكثر من عمل من كتاباته، وفي كل مرة كان يقر أن هذا المصطلح يعني في بعض الأحيان 'الأوسيا' وفي البعض الآخر 'الهيبوستاسيس'*.[10] فتعبير 'الطبيعة البشرية' مثلاً، يُستخدم في بعض الأحيان كمصطلح يتضمن كل الجنس البشري؛ ولكنه في أحيان أخرى يُستخدم للإشارة إلى كائن بشري معين واحد.

وقد اقتبس البطريرك ساويروس من كتابات ق. كيرلس السكندري ما يؤيد تعريفه لمصطلح 'فيزيس' أو 'الطبيعة'، وكان ق. كيرلس قد كتب في مؤلفه ضد نسطوريوس في الخطاب الرابع، أن "طبيعة اللاهوت واحدة وهي تتفرد كآب، وكذلك كابن،

* كان مصطلح 'أوسيا' عند البطريرك ساويروس يعني الحقيقة الديناميكية العامة، بما تتضمنه من الوجود (هيباركسيس)، والطبيعة (فيزيس) التي تميزها. وعلى ذلك يكون الهيبوستاسيس هو 'الأوسيا' الذي تفرد وتخصخص بما له أيضاً من وجود (هيباركسيس) ومن طبيعة (فيزيس). ولذلك حين كان البطريرك ساويروس يتكلم عن الطبيعة بمعناها العام فقد كان يعني الطبيعة التي يتضمنها الأوسيا، وحين كان يتكلم عنها بمعناها الخاص فقد كان يعني الطبيعة التي يتضمنها الهيبوستاسيس.

[10] See P. O. XII, p. 196; *Contra Grammaticum*, I, pp. 68f.

وعلى نفس النحو كروح قدس" ويقول أيضاً: "إن طبيعة اللاهوت الواحدة تُعرف في الثالوث القدوس والواحد في ذات الجوهر". ويقول البطريرك ساويروس أن ق. كيرلس استخدم هنا مصطلح 'طبيعة' بمعنى 'الأوسيا'، ولكن في خطابه إلى الأميرة استخدم ق. كيرلس نفس المصطلح كمرادف للهيبوستاسيس حيث كتب: "نحن نؤكد أن الكلمة، خالق العالمين، الذي فيه وبه يكون كل شيء، النور الحقيقي، 'الطبيعة' التي تعطي حياة للجميع، الذي هو ابنه الوحيد، قد ولد من جوهر الآب بطريقة لا توصف".

وقد أكد البطريرك ساويروس أن ق. كيرلس يأخذ مصطلح 'طبيعة' بهذا المعنى الثنائي ليس فقط عند الإشارة لله، ولكن حينما يتكلم أيضاً عن الإنسان، فقد كتب ق. كيرلس في خطابه الثالث في مؤلفه ضد نسطوريوس: "إنه بسبب خطية آدم، سقطت طبيعة الإنسان إلى اللعنة والموت" وهنا المصطلح يعطي معنى الأوسيا، ولكن في كتاب ق. كيرلس ضد أندراوس السموساطي استخدم مصطلح 'طبيعة' كبديل للهيبوستاسيس حيث قال: "وبالنظر إلى البروسوبون الواحد والطبيعة الواحدة، أي الهيبوستاسيس (الواحد)، فإننا حينما نفكر في هاتين (الطبيعتين) اللتين منهما يتركب طبيعياً، فإن العقل يجعلهما معاً ويميزه كواحد مركب، وليس كمنقسم إلى إثنين".

ونستطيع القول إنه في أيام البطريرك ساويروس - ومن خلال الإشارات الواردة في كتاباته - لم يذهب معارضوه في الجانب الخلقيدوني في الشرق، إلى أبعد مما ذهب هو إليه في تعريف مصطلح 'طبيعة'. وعلى سبيل المثال، اقتبس البطريرك ساويروس في تلك النقطة من كلام أحد منتقديه الخلقيدونيين ما يلي: "يدل

'الأوسيا' على العمومي أو المشترك، مثل اللاهوت الواحد الذي للثالوث القدوس، أو مثل ما هو مشترك بيننا أي الطبيعة البشرية بصفة عامة. ويشير 'الهيبوستاسيس' إلى 'البروسوبون' الواحد الذي للآب، أو الذي للابن، أو الذي للروح القدس؛ أو أيضاً الذي لبطرس أو يوحنا أو أي إنسان. ولكن 'الطبيعة' تُستخدم في بعض الأحيان مكان 'الأوسيا' وفي البعض الآخر مكان 'الهيبوستاسيس'".[11] وفي الحقيقة كما نرى، كان هناك فرق هام بين البطريرك ساويروس والكاتب الخلقيدوني، ففي الأغلب كان الأخير يرى في 'الأوسيا' المعنى المجرد العام، ولكن ساويروس كان يرى أنه إذا لم يصبح هذا المجرد (الحقيقة العامة)، محدداً (*concrete*) فلا يمكن أن يكون له وجود حقيقي (*real existence*) في عالم الزمان والمكان.

أما الفرق في المعنى بين مصطلحي 'هيبوستاسيس' و'بروسوبون'، فهو أمر دقيق للغاية. وقد كتب البطريرك ساويروس: "إن آباء الكنيسة وصفوا 'الهيبوستاسيس' بأنه 'البروسوبون'"،[12] ومع ذلك فإن هناك فرق في المدلول بينهما لأنه "حينما يصبح وجوداً محدداً خاصاً، فإن 'الهيبوستاسيس' - سواء كان بسيطاً أم مركباً - يعبِّر عن بروسوبون متمايز".[13]

وستتضح هذه النقطة أكثر حينما نبين الفرق بين الهيبوستاسيس 'البسيط' و 'المركب'. ولكي يشرح البطريرك ساويروس النوع 'البسيط' أشار إلى أشخاص الثالوث القدوس الثلاثة، فكل من الآب والابن والروح القدس هو هيبوستاسيس بسيط (*simple hypostasis*)، أما الإنسان فهو هيبوستاسيس مركب

[11] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 145.

[12] المرجع السابق صفحة ٧٤.

[13] المرجع السابق صفحة ٧٦.

(*composite hypostasis*)، لأنـه يتكـون مـن جـسد وروح.[١٤] وفي الإنسان، أوسيا الجسد وأوسيا الروح - كحقائق ديناميكية عامة مجردة - تخصخصا وتفردا (*individuated*) معاً في اتحاد بينهما، وكل منهما ظل - في الإنسان - بكماله الذي حسب أصل مبدأه (جوهره). والتقيا 'الاثنان أوسيا' معاً ليكونا الإنسان، وبالتالي فإن الإنسان هو هيبوستاسيس 'مركب'.

وفي حالة الإنسان، فإن منذ أول لحظة من تزامن (وجود) أوسيا الجسد وأوسيا الروح، يأخذ الإنسان وجوده ككيان جسدي روحي، ويستلم 'بروسوبون'. ولا يلتقي 'الاثنان أوسيا' معاً في صورة 'الأوسيا'، ولكن منذ بداية وجودهما معاً يصبحان حقيقتين هيبوستاسيتين (*hypostatic realities*).* ويقول ساويروس: "يحافظ كل من الجسد والروح - اللذان يتركب منهما الإنسان - على الهيبوستاسيس الخاص به، دون أن يختلطا أو يتحول أي منهما إلى الآخر. وعلى الرغم من ذلك، فبما أنهما اتخذا وجودهما المحدد في الوضع المركب وليس بشكل منفصل مستقل، فلا يمكن أن يُخصص 'بروسوبون' متمايز لأي منهما (على انفراد)".[١٥]

ويمكننا أن نُفسر كلام البطريرك ساويروس في هذه النقطة كما يلي: 'الهيبوستاسيس' هو الكيان المحدد (*concrete being*) الناتج من تخصخص أو تفرد (*individuation*) 'الأوسيا'. وفي هذا

---

[١٤] كان البطريرك ساويروس، مثل بقية اللاهوتيين في عصره، يعتبر أن الجسد والروح في الإنسان كيانين مستقلين خلقهما ووحدهما الله في كل كائن بشري.

* لأن 'الأوسيا' عند البطريرك ساويروس هي الحقيقة المجردة (*abstract*) التي ليس لها وجود حقيقي (*real existence*) في عالم الزمان والمكان، ما لم توجد في شكل محدد (*concrete*) أي في الحالة الهيبوستاسية.

[١٥] المرجع السابق صفحة ٧٧.

التخصص والتفرد يأخذ 'الأوسيا' بكماله وجوداً محدداً (*concrete existence*)، وعندما يحدث هذا يستلم الهيبوستاسيس، 'البروسوبون' الخاص به. ومن هنا نستطيع أن نقول أن 'الهيبوستاسيس' - بكونه 'الأوسيا' الذي تفرد وتخصص - فإنه يمثل الحقيقة الداخلية للشيء، و'البروسوبون' هو الهيئة الخارجية (أو الوجه الخارجي). وعلى سبيل المثال، كل عضو من أعضاء نوع (*class*) معين هو الأوسيا الذي تفرد وتخصص بكامله، ومن ثم لا يمكن تمييزه كهيبوستاسيس عن أي عضو آخر من نفس النوع، ولكن أعضاء النوع (الواحد) تتمايز عن بعضها البعض بواسطة البروسوبون.

وكان 'الهيبوستاسيس المركب' بالنسبة للبطريرك ساويروس يُعامل معاملة 'الطبيعة المركبة'، * وبالتالي فكل ما يُذكر عن المصطلح الأول ينطبق على الثاني أيضاً. وتتضح هذه النقطة بالإشارة ثانية إلى الإنسان الذي يتكون من جسد وروح، فيمكن أن نقول عن الإنسان إنه "من طبيعتين" أو "من هيبوستاسيسين"، لأن الجسد والروح لا يوجدان في الإنسان كـ 'إثنين أوسيا' ولكن كـ 'هيبوستاسيسين'. وحيث إن الإثنين أوسيا' قد أصبحا متفردين ومتخصصين معاً في الإتحاد، لذلك لا يوجد الإنسان في 'طبيعتين' (بسيطتين منفصلتين). ولو كان يمكن للجسد في أي وقت ما، أن يأتي إلى الوجود بدون الروح أو الروح بدون الجسد، لأمكن أن يكون كل منهما 'طبيعة بسيطة' أو 'هيبوستاسيس بسيط' وأن

---

* لأن 'الهيبوستاسيس' عند ساويروس كان يتضمن 'الطبيعة' (فيزيس) مع الوجود (هيياركسيس). وفي كل المرات التي استخدم فيها البطريرك ساويروس مصطلح 'طبيعة' وهو يتحدث عن أي كيان مخصص ومتفرد سواء كان بسيطاً أم مركباً فكان يقصد به مدلول 'الهيبوستاسيس'.

يكون له 'البروسوبون' الخاص به وهو ما لم يحدث في حالة الإنسان. ولكن ما حدث من الجهة الأخرى، هو أن 'أوسيا الجسد' و'أوسيا الروح' - كحقيقتين ديناميكيتين - التقيا معاً في تكوين 'طبيعة مركبة' أو 'هيبوستاسيس مركب' له بروسوبون (واحد)، وعلى هذا النحو يكون الإنسان 'هيبوستاسيس مركب'.

ويمكننا أن نُظهر مفهوم ساويروس عن 'البروسوبون' بطريقة أوضح إذا رجعنا إلى الإجابة التي قدَّمها عن السؤال: لماذا لا يمكن أن نعترف بأن المسيح "من بروسوبونين" (*from two prosopa*)؟. وقد أصر البطريرك ساويروس أن المخلص "من طبيعتين" أو "من هيبوستاسيسين" ولكنه ليس "من بروسوبونين"، حيث كتب:[١٦]

> "عندما تتخذ جموع 'الهيبوستاسيس' وجودها المحدد الخاص، وتكون منفصلة الواحد عن الآخر، فإن كل واحد منها يكون له 'البروسوبون' الخاص به. ولكن حينما يلتقي 'هيبوستاسيسان' في إتحاد طبيعي ويكملان إتحاد للطبيعتين والهيبوستاسيسين بدون أي اختلاط - كما نرى في حالة الإنسان - فلا يمكن أن يُنظر إلى هذين الإثنين اللذين حدث منهما الإتحاد، بكونهما (وجودين) محددين مستقلين، أو أن يُعتبرا كبروسوبونين، وإنما ينبغي أن يُؤخذا كـ (بروسوبون) واحد".

وفي تطبيق هذا المفهوم على المسيح، يشرح البطريرك ساويروس وجهة نظره كما يلي: إن الله الكلمة الذي هو قبل العالمين، حينما وحَّد بنفسه (*to himself*) ناسوتاً بدون تغيير، لم يكن من الممكن

---

[١٦] المرجع السابق صفحة ١٨١.

أن يُنسب بروسوبون خاص (مستقل) لا إلى لاهوت المولود الوحيد* ولا إلى الناسوت الذي اتحد به، لأنهما أُدركا (معاً) وهما في الوضع المركب وليس كما لو كانا قد اخذا وجودهما المحدد (في المسيح) بصورة منفصلة. وبالتقاء اللاهوت والناسوت معاً، تكوّن هيبوستاسيس واحد (مركب) من الإثنين ومعه أصبح للكلمة المتجسد البروسوبون الخاص به. وقد استمر اللاهوت والناسوت اللذين تركب منهما عمانوئيل كل في حالته الهيبوستاسية التي له بدون تغيير.[١٧] ويحتاج هذا الشرح إلى توضيح أكثر، خاصة في ضوء تعليم البطريرك ساويروس بأن الله الابن هو هيبوستاسيس وبروسوبون أزلي، وسوف نتعرض لهذا الأمر لاحقاً في هذه الدراسة.[١٨]

ويُظهر لنا هذا الملخص السابق لمعاني المصطلحات اللاهوتية، أن أحد أسباب الجدال الخريستولوجي كان يرجع إلى قصور الوضوح في مدلول تلك المصطلحات الحاسمة، حيث كانت التعريفات التي قدَّمها كل من البطريرك ساويروس ومعارضه الخلقيدوني تفتقد إلى الوضوح في عدة نقاط. فالبطريرك ساويروس - كما ذكرنا - قد جمع فكرتين معاً في تفسيره لمعنى 'الأوسيا'، ولكن استخدامه للمصطلح في كثير من المواضع لم يكن يُفهم إلا إذا أُخذ بمعنى الحقيقة المجردة. كما أن معارضه الخلقيدوني ذكر بوضوح أنه يفهم كلمة 'طبيعة' في عبارة "في طبيعتين" بمعنى اللاهوت والناسوت في معناهما المجرد، ولكنه أقر في نفس الوقت أن الله

* بالطبع كان للاهوت الابن الوحيد، البروسوبون الخاص به قبل التجسد، ولكن المقصود هنا هو أنه من غير الممكن أن يكون للاهوته البروسوبون الخاص المستقل وهو في حالة الاتحاد مع الناسوت.

[١٧] المرجع السابق صفحة ٧٧ وما يليها.

[١٨] انظر صفحة ٥٤٤.

الابن الذي هو هيبوستاسيس وبروسوبون أزلي هو الذي صار متجسداً، وبالتالي فلم تكن واحدة على الأقل من الطبيعتين (في عبارة "في طبيعتين") في صورتها المجردة. ولذلك كانت المشكلة قائمة لدى كلا الطرفين، وكان معنى مصطلح 'فيزيس' أو 'طبيعة' غير واضح عند كلا الجانبين، وقد اعتقد كل منهما أن المشكلة يمكن أن تُحل بأخذ هذا المصطلح تارة بمعنى 'الأوسيا' وتارة بمعنى 'الهيبوستاسيس'.

ومع أخذنا هذه المشاكل في الاعتبار، ومع بقائنا كذلك قدر الإمكان قريبين من التعريفات التي قدَّمها كلا الطرفين، نستطيع أن نتصور العرض التالي: يدل مصطلح 'أوسيا' على الحقيقة الديناميكية التحتية (*underlying*) لكل ما هو عام وخاص. وبهذا المعنى يتضمن 'الأوسيا' كل من 'الكينونة' أو الوجود من ناحية، و'الخصائص' (*properties*) التي تعطي الأوسيا طابعها وهويتها من الناحية الأخرى، وهذان الإثنان هما 'الهيباركسيس' و 'الفيزيس' على التوالي، وهما من الممكن أن يؤخذا سواء بمحمل 'عمومي' بالمعنى المجرد، أو بمحمل 'خاص' بالمعنى المحدد. و'الهيبوستاسيس' هو الشخص المتفرد، والمعنيِ بالأفعال (*subject of actions*) الذي فيه يأخذ الأوسيا - بما له من 'هيباركسيس' و 'فيزيس' - وجوده المحدد. وعندما يتفرد ويتخصخص الأوسيا مُوجداً هيبوستاسيس، فإن الهيبوستاسيس يستلم سمته المميزة والتي بها يختلف (يتمايز) عضو (*member*) من أعضاء نوع (*class*) معين عن عضو آخر من نفس النوع، وهذا هو 'البروسوبون'.

٣. مَنْ هو الله الكلمة:

في الفكر اللاهوتي لكل من الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين، يسوع المسيح هو الله الابن الذي تجسد وصار إنساناً، والله الابن هو "الواحد من الثالوث". وكان كلا الجانبان قد ورث الفكر اللاهوتي الكبادوكي الخاص بعقيدة الثالوث ولكنهما لم يتفقا كثيراً مع تعاليم ق. أغسطينوس.

ويؤكد الفكر اللاهوتي غير الخلقيدوني على وجه الخصوص (بحسب المفهوم الكبادوكي) أن الله هو 'أوسيا' واحد وثلاثة 'هيبوستاسيس'، بما يعني أن اللاهوت الواحد يتفرد ويتخصخص (*individuated*) أزلياً وبالتساوي والكمال في الأشخاص الثلاثة الآب والابن والروح القدس. وبما أن الأوسيا بكليته يتفرد ويتخصخص في كل واحد منهم، لذلك فإن الآب هو إله كامل والابن هو إله كامل والروح القدس هو إله كامل، ولكن مع ذلك هم ليسوا ثلاثة آلهة لأن كل منهم له نفس الأوسيا فيه.* والأوسيا أي اللاهوت هو غير منقسم، ولا يوجد بنفسه بعيداً عن الثلاثة أشخاص (هيبوستاسيس).

ومع ذلك لم يكن هذا التفسير لعقيدة الثالوث، في نظر اللاهوتيين غير الخلقيدونيين، كافياً تماماً لشرح سر الله المكنون، لذلك نرى البطريرك ساويروس على سبيل المثال يصر على أن "الثالوث القدوس لا يخضع للتعريفات الطبيعية، أو الأبحاث العقلانية، لأن ماهيته هي فوق إمكانية المعرفة". فهو أبعد من كل شيء، ويعلو على كل فكر، ولا يمكن لعقولنا أن تدرك الثالوث

---

* انظر: توماس. ف. تورانس، الإيمان بالثالوث، ترجمة المترجم، مراجعة د. جوزيف موريس، دار باناريون للنشر القاهرة، ط١ ٢٠٠٧، صفحة ٢٩٤. انظر أيضاً الملحق الموجود في نهاية الكتاب.

القدوس. وحتى المصطلحات 'أوسيا' و 'فيزيس' و 'هيبوستاسيس' وغيرها، هي غير كافية في الحقيقة لتشرح المعنى الحيقي لله، إلا أننا نستخدمها فقط لمساعدتنا على شرح بعض المفاهيم الفائقة.

والله هو الثالوث القدوس، الآب والابن والروح القدس. والعلاقة الأولية للابن مع الآب هي الوحدانية في 'الأوسيا'، وهو الابن الفريد المولود من الآب وولادته هي في الأزل. والابن بلا بداية وقبل الزمن، وهو "حكمة الله وقوة الله". وهو "مولود من الآب - مثل 'الكلمة' - بلا بداية وبلا ألم أو أي قيود جسدية". والابن مولود من الآب "قبل الزمن وقبل كل الدهور ومنذ الأزل"، وهو "بهاء مجده وصورة شخصه". وهو "المولود الوحيد، والفريد من الفريد، والذي له في كيانه كل ما للآب دون أي نقصان. ولأنه مولود على هذا النحو، "فهو يسكن (أو كائن)" في أبيه بكونه "صورته غير المتغيرة".[١٩]

إذن فالابن مولود من الآب والروح القدس ينبثق من الآب منذ الأزل، ولا يعني هذا أن الآب سابق على الابن والروح القدس، ولا أن الابن والروح القدس لاحقان للآب في الزمن، فالثلاثة أشخاص أزليون معاً ومتساوون معاً. والآب والابن والروح القدس مشتركون في الطبيعة والإرادة والسلطة، ولذلك فإن الابن والروح القدس حاضران مع الآب في كل ما يفعله، وعلى نفس النحو يكون الآب والروح القدس حاضرين مع الابن في كل ما يفعله، ويكون الاب والابن حاضرين مع الروح القدس في كل ما يفعله. والآب يخلق بواسطة الابن ويكمِّل الخليقة في الروح القدس. والآب يختلف عن الابن وعن الروح القدس فقط في كونه وحده هو آب، أو في كونه وحده له الأبوة؛ والابن يختلف عن الآب والروح القدس فقط كونه وحده له

---

[19] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, pp. 154-7; P.O., vol. VIII, p. 216.

البنوة؛ والروح القدس يختلف عن الآب والابن فقط في كونه الرب الذي يسكن في الخلائق ويلهمهم لكي يعرفوا الله.*

والله غير قابل للتغير، ولذلك لا يخضع لأي تحول في طبيعته؛ وهو كامل في ذاته ولذا لا يقبل أية إضافة في كيانه؛ وهو يخلق ليس بسبب اضطرار موضوع عليه، ولكن كتعبير عن حبه اللانهائي. وبعيداً عن الزمان والمكان وكافة القيود الأخرى يتصل الله بخلائقه وبالعالم. أما العالم فكائن في الزمان والمكان وبقية القيود الطبيعية، وقد صنعه الله شيئاً حقيقياً وخطط ليقوده نحو الكمال الذي قصده له، والعالم لم يضف أي شيء إلى الله الكامل أزلياً، والذي هو بالحقيقة وحده المستقل (غير الاعتمادي) والكائن ذاتياً (*independent and self-existent*).

وكان اللاهوتيون غير الخلقيدونيين قد استبعدوا كلاً من: (١) السابلية، حيث أكدوا على أزلية وكمال الثلاثة أقانيم؛ (٢) الديناميزم (*Dynamism*) التي كان ينادي بها بولس السموساطي،# حيث اعترفوا أن الآب والابن والروح القدس هم ثلاثة أشخاص حقيقية أزلية؛ (٣) الأريوسية، إذ قد إعترفوا مع آباء نيقية بأن الابن له ذات الجوهر الواحد مع الآب؛ (٤) المقدونية، حيث قد أكدوا أن الروح القدس له ذات الجوهر الواحد مع الآب والابن.

وكما أدان غير الخلقيدونيين هذه الهرطقات التي كانت ضد عقيدة الثالوث القدوس قبل مجمع خلقيدونية، فقد تصدوا كذلك لموقف الذين نادوا بثلاثة آلهة في القرن السادس ومحاولتهم لنشر هذا

---

* إن الروح القدس يختلف عن الآب والابن فقط في كونه وحده له الإنبثاق.

كان بولس السموساطي ينادي بأن الابن هو قوة الآب دون أن يكون شخصاً حقيقياً، وأن هذه القوة سكنت في يسوع الإنسان، كما كان يرى أن الروح القدس ليس أقنوماً إلهياً، وإنما فقط نعمة الله التي أعطيت للرسل.

الفكر الخاطئ.[٢٠] وهكذا نجحوا في مقاومة كل من هرطقة الثلاثة آلهة من ناحية، والهرطقة السابلية - والتي تُعرف أيضاً بالشكلية (*modalism*) - من الناحية الأخرى، ففي مواجهة الأولى أصر غير الخلقيدونيين على أن الله أوسيا واحد وطبيعة واحدة وإرادة واحدة وسيادة واحدة، وفي مقاومة الثانية أكدوا أنه متى فكرنا في الآب أو الابن أو الروح القدس، فإننا يجب أن نقر أن كل واحد منهم هو أوسيا وطبيعة وإرادة وسيادة في ذاته.

٤. هو صار إنساناً:

كان التأكيد الدائم المتكرر لكل اللاهوتيين غير الخلقيدونيين هو أن الله الابن، الأقنوم الثاني في الثالوث القدوس، قد صار إنساناً. ويؤكد مار فيلوكسينوس أسقف منبج على سبيل المثال أن الله الكلمة أو الله الابن "صار جسداً في رحم العذراء".[٢١] وهي قد حملته وهو صار جسداً؛ أو بصورة أدق: هو صنع لنفسه جسداً من رحم العذراء، جسداً له روح عاقلة ومدركة، وجعله جسده الخاص.[٢٢] ويصر مار فيلوكسينوس أنه (أي الابن) لم يتخذ

---

[٢٠] انظر صفحة ٢٩٧.

[٢١] انظر المرجع رقم ١٥ صفحة ٣٩٦. حيث تجد اعتراض مار فيلوكسينوس على الأوطيخية. وقد انتقد أسقف منبج الأوطيخية على أساس أنها رفضت التسليم بأن الله الابن قد اتخذ الجسد من رحم العذراء.

[٢٢] يؤكد مار فيلوكسينوس: "وبالضبط مثل كل جسد يتم تكوينه إذ يحضر إلى الوجود في الرحم وينمو هناك، فهكذا وبنفس الطريقة حينما أراد الكلمة بإعجاز أن يتجسد فإنه لم يأخذ جسده من أي مكان آخر سوى الرحم، حيث حُبل به فيه. لأنه لم يتحد بجسد أي واحد آخر ولكن بجسده الخاص". (*Tractatus...., op. cit.*, p. 40) . ويقول مرة أخرى: "لأنه أخلى ذاته، ونزل بنفسه، ودخل في (رحم) العذراء؛ وقد أصبح متجسداً منها وصار إنساناً؛ وحُبل به وولد، وصار واحداً منا في كل شيء ماعدا الخطية. وكان هذا هو جسده هو وليس جسد أي واحد آخر". (المرجع السابق صفحة ٥٣).

لنفسه جسداً كان قد تكوّن من قبل؛ لأن هذا لا يعتبر تجسداً.[٢٣] ومن هنا فإن الجسد ـ الذي كان يعني بالنسبة لأسقف منبج 'إنساناً كاملاً' ـ قد أُخذ من رحم العذراء.

وهناك أمران واضحان في كلام مار فيلوكسينوس: **أولاً**، كان تعبير 'صار جسداً' لا يعني أن الله الكلمة قد تغير إلى إنسان، ولكنه كان يعني فقط أنه قبل في نفسه وبإرادته إخلاءً ذاتياً، وولد من أم إنسانية.[٢٤] وهكذا فإن الذي وُلد أزلياً من الآب بحسب الطبيعة، وُلد كإنسان تحت ظروف الزمان والمكان لأجل خلاصنا،[٢٥] ولكي يولد هكذا صنع الله الكلمة لنفسه جسداً من رحم العذراء. **ثانياً**، كان تعليم مار فيلوكسينوس يشير إلى تدبير إلهي حقيقي مطلق، اتخذ فيه الله الابن ناسوتاً، يتكون من كل شيء إنساني، بكل ما في ذلك من معنى حقيقي، باستثناء الخطية وحدها.[٢٦] وبالتالي فقد حُبل به، وولد كرضيع، ونما كطفل؛

---

[٢٣] هذه النقطة كررها كل من مار فيلوكسينوس والبطريرك ساويروس مرات عديدة. وعلى سبيل المثال، أكد مار فيلوكسينوس: "إن إخلاء الذات (للابن) قد حدث أولاً، وعندئذ صار متجسداً. وذاك الذي أخلى ذاته، هو الذي صار جسداً". (المرجع السابق صفحة ٥٧).

[٢٤] كتب مار فيلوكسينوس: "لقد تعلمنا أن لابن الله ميلادين، واحد بالطبيعة والآخر بالإرادة. واحد من الآب، والآخر من الأم. واحد أزلي يتجاوز الزمن، والآخر بشري وفي الزمن". (المرجع السابق صفحة ٧٠).

[٢٥] إن الغرض الحقيقي للتجسد هو خلاصنا، وقد أكد مار فيلوكسينوس هذه الفكرة من خلال ربطها بالعماد. وقد كتب يقول: "وحيث إن ذاك الذي هو الابن بالطبيعة قد ولد من العذراء، فإننا صرنا أبناء الله بالنعمة بواسطة العماد". (المرجع السابق صفحة ٨٧).

[٢٦] كان مار فيلوكسينوس يؤكد مراراً أن الله الابن وحَّد بنفسه ناسوتاً حقيقياً وكاملاً. وقد كتب إلى رهبان (*Senoun*) قائلاً: "إن الإنسان الكامل قد تم فداءه في الله. فحيث إن آدم كله قد صار تحت اللعنة والفساد، فقد اتخذه الله كله وجدده. إن الرب الذي صار متجسداً قد أعطى جسده للموت من أجل كل جسد، وروحه من أجل خلاص كل الأرواح. وبهذه الطريقة أُعيد خلقة كل طبيعتنا فيه لتكون إنساناً جديداً".
(*Lettre Aux Moines de Senoun*, C. S. C. O. vol. 231, ed. Andre de Halleux, 1963, p. 9)

وكان خاضعاً لكل قوانين الطبيعة، وتحمل الألم، والسخرية والخزي والعذاب ومات وقام ثانية من بين الأموات.[٢٧]

وفي تأكيده على تجسد الله الابن، أوضح أسقف منبج أن أحد أهداف التجسد هو أن يعطينا معرفة عن طبيعة الله الحقيقية، ويقول مار فيلوكسينوس أنه بالتجسد عرفنا أنه يوجد (من يُدعى) الله الابن،* فلو لم يتجسد الابن لما كانت هذه الحقيقة قد كُشفت لنا.[٢٨]

وكان للبطريرك ساويروس الأنطاكي فهماً أكثر تطوراً لعقيدة التجسد، فقد أكد أن الله الابن خصخص له ناسوتاً في الإتحاد معه، واتخذه ناسوته الخاص.[٢٩] وقد تخصخص (*individuated*) ناسوت المسيح بنفس الطريقة التي تحدث بالنسبة لأي إنسان آخر، ماعدا أن الجسد في تلك الحالة أخذ وجوده في معية الله الكلمة.[٣٠] وقد تكوَّن الجسد أو الناسوت بالفعل من جسد الأم العذراء، وعندما "أكمل الوقت كجنين"[٣١] وُلد كطفل بشري. وفي تأكيده على أن الكلمة "صار جسداً"، كان ساويروس مهتماً بالاعتراف أن "الجسد اتخذ وجوده في ذات الطبيعة المتجسدة لله الكلمة"، وأن الجسد "خضع للنمو التدريجي" في أخذه صورة الإنسان.[٣٢]

---

[٢٧] انظر صفحة ٤٦٠.

* لأن الله هو الذي أعلن لنا ذاته بذاته، وهذا قد تم في التجسد إذ كشف لنا الله عن ذاته بكونه ثالوث.

[28] *Tractatus...., op. cit.*, pp. 84f.

[٢٩] كتب البطريرك ساويروس: "لم يتكون الطفل مستقلاً بذاته في رحم العذراء مريم، والدة الإله (ثيؤطوكس)، كما يظن الهراطقة بغرور. فالكلمة الذي قبل الدهور وحَّد بنفسه جسداً ذو روح وعقل منذ أول بداية تكوينه في الرحم". (*Contra Gr., op. cit.*, I, p. 184)

[30] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 183.

[٣١] المرجع السابق صفحة ١٨٣.

[٣٢] إن الطفل الذي حبلت به العذراء قد أخذ في الرحم نموه (التدريجي) الطبيعي. فالاعتراف بأنه قد صار متجسداً إنما يعني أن الجسد قد تكون في ذات (تجسد) الكلمة الذي هو بالطبيعة غير متجسد. وقد نما بالتدريج وأخذ شكل البشر. لكن الجسد لم يأتِ إلى الوجود بمعزل عن الإتحاد مع الكلمة. (المرجع السابق صفحة ١٨٣).

ومن الجدير بالذكر أن البطريرك ساويروس كان قد أكد نقطتين هامتين بخصوص ميلاد المسيح، **النقطة الأولى هي أن** الميلاد كان من عذراء بدون تدخل رجل، وقد ذُكرت هذه النقطة فيما قبل.[٣٣] **والنقطة الثانية** هي أن هذا الميلاد كان ميلاداً حقيقياً وتلا حبلاً حقيقياً ونمواً للجنين في رحم الأم. ولذلك كتب ساويروس خطاباً إلى أنطونينو أسقف أليبو[٣٤] (*Antonino of Aleppo*) يقاوم فيه رجلاً كان يعلّم أن "العذراء القديسة لم تحس بالولادة"، واحتوى هذا الخطاب على تأكيد البطريرك ساويروس أن "العذراء ولدت وهي تشعر" بحقيقة الولادة، وأن "هذه الولادة لم تكن خيالية".

"وإذ أراد أن يشترك بالحقيقة في كل شيء يخصنا مقدِّماً نفسه كواحد منا نحن أخوته في كل شيء ما خلا الخطية، وُلد باليقين في الجسد ميلاداً ظاهراً حقيقياً، جاعلاً تلك التي ولدته أن تشعر (بحقيقة الولادة)، وإن كانت قد تحررت من كل آلم أو معاناة".

وأكد البطريرك ساويروس على أمرين بخصوص أم ربنا، **أولاً** أنها ولدته وهي عذراء، **وثانياً** أنها ثيؤطوكس (والدة الإله)، وحيث إننا قد تعرضنا للأمر الأول، فسنناقش الأمر الثاني باختصار في السياق التالي.

يعلق البطريرك ساويروس على فقرة من رسالة ق. كيرلس إلى الرهبان، ويؤكد أن السر الخاص بميلاد المسيح يشبه ذلك الخاص بميلادنا[٣٥] فيقول: "حينما تقضي الأمهات على الأرض فترة حملهن

---

[٣٣] انظر صفحة ٤١٢.

[٣٤] للإطلاع على الخطاب انظر: (P.O., vol. XII, pp. 260-61).

[٣٥] للإطلاع على هذه المناقشة انظر: (*Philalethes, op. cit.*, pp. 136-7). ونستطيع أن نرى من خلال هذا الفهم لمعنى لقب 'ثيؤطوكس' أن تخوف المدرسة الأنطاكية مردود عليه.

الطبيعية، يتكون في أرحامهن الجسد الذي يأخذ شكله تدريجياً"، ويضع الله فيه روحاً بطريقة لا يعلمها إلاّ هو وحده، وبفعل الله ينمو الجسد إلى قوامه الكامل. وفي الأساس الجسد مختلف عن الروح، "ولكن على الرغم من أن الأمهات على الأرض هن أمهات للأجساد فقط، فإنهن يلدن الكيان المركب من الجسد والروح بأكمله". ولذلك لا يقول أحد أن "أليصابات حملت الجسد وليس الروح". ونفس الشيء حدث بالنسبة لميلاد عمانوئيل، فالله الابن صار مثلنا "وولد في الجسد بواسطة امرأة. وبالرغم من أن العذراء كانت أماً لناسوت المسيح وحده، فلأن الناسوت قد أتى إلى الوجود وتكوَّن فقط، داخل الاتحاد مع الله الابن، فقد ولدت الله المتجسد، ولذلك صارت هي والدة الإله 'ثيؤطوكس'". ولم يكن بالقطع تأكيد البطريرك ساويروس على الميلاد البتولي ولا على الاعتراف بالعذراء كثيؤطوكس، بقصد الانتقاص من حقيقة أو كمال ناسوت المسيح، بل كان القصد هو التأكيد على وحدة المسيح.

وكانت هناك أيضاً خمس أمور على الأقل أكدها البطريرك ساويروس الأنطاكي بخصوص ناسوت المسيح نوردها فيما يلي:

(١) إن الناسوت لم يتغير إلى اللاهوت، وقد أصر ساويروس على أن "الجسد لم يتخلى عن طبيعته كجسد، بالرغم من أنه صار جسد الله".[٣٦]

(٢) إن اتحاد الطبيعتين لم يؤثر على الحالة المخلوقية (*creaturely status*) للناسوت أو خواصه وملكاته.

(٣) إن الله الابن في حالته المتجسدة سمح للناسوت أن يمارس كل وظائفه المخلوقية من (داخل) حالة الاتحاد. وعلى هذا

---

[٣٦] ذكر البطريرك ساويروس هذا في: (Letter to Oecumenius, P.O. XII, p. 176)

النحو نما الجنين في الرحم واكتمل كطفل بشري، وعندما حان الوقت وُلد في العالم. وبعد ولادته نما الطفل وتقوّى، وامتلأ بالحكمة "وكانت نعمة الله عليه".[٣٧] كما كان للناسوت وعيه الذاتي (*self-consciousness*)، وحريته المخلوقة بكاملها، ولكن لأن الناسوت كان متحداً بغير انفصال مع اللاهوت، فالحقيقة في واقع الأمر أن تلك الملكات (الخاصة بالناسوت) لم تُستخدم على نحو خاطئ في عصيان الله.

(٤) كان للناسوت كل القيود الخاصة ببشريتنا ماعدا كونه بغير خطية، ولذلك أصبح من الممكن أن يكون محكوماً بوجود محدود؛ وأن يجوع ويعطش ويتعب جسمانياً؛ وأن يُرفض من خاصته ويُسلم إلى السلطة السياسية في عصره كمجرم؛ وأن يعاني التعذيب والألم والموت. وكانت كل خبرة من هذه الخبرات شديدة الوطأة جداً، ولم تكن لا خيالية ولا خادعة، بل في الواقع كانت حقيقة تلك الخبرات أمر أساسي لخلاصنا الذي أتى الرب لتتميمه.

(٥) كل الحقائق البشرية قد أخذها الله الابن كخاصته (أي جعلها خاصة به) في التدبير الخلاصي.

وفي محاولة البطريرك ساويروس توضيح التعليم الخريستولوجي لغير الخلقيدونيين، كانت له إجابة هامة على سؤال يختص بما حدث لناسوت المسيح بعد القيامة. وقد رد البطريرك ساويروس على هذا التساؤل في رسالته إلى كنيسة حمص[٣٨] (*Homs*)، حيث كان

---

37 لو ٢: ٥٢.

38 P.O. XII, pp. 266f.

هناك شخص يروج فكرة أن الله الكلمة الذي صار متجسداً، أصبح بعد القيامة بدون جسد لأنه "خلع ما كان متحداً به هيبوستاسياً". وقد فند البطريرك ساويروس هذه الفكرة وأصر على انها "أبعد من كل تقوى وأكبر من كل تجديف". وفي رسالته إلى كليدونيوس (*Cledonius*)، كتب البطريرك ساويروس أن غريغوريوس النزينزي كان قد أدان بالفعل الذين يقولون إن "الجسد قد طُرح (تُرك) الآن، وأصبح اللاهوت بدون الجسد"، وأضاف البطريرك ساويروس: إن الله الكلمة في طبيعته هو بدون لحم ودم، ولكن في تدبيره الخلاصي اتخذ لحماً ودماً، ولا يعني هذا أنه كان يعاني قصوراً في الكمال (ليأخذ شيئاً لم يكن فيه)، ولكنه أخذ لحماً ودماً لكي يتمم خلاص الجنس البشري في جسد بشري. وهكذا فإن الطبيعة البشرية التي اتخذها لم تُبتلع (أو تتلاشى) في 'أوسيا' اللاهوت. ولذلك أصر البطريرك ساويروس على أن "الجسد بقي جسداً حتى بعد القيامة والصعود الإلهي، وهو يضيء في المجد الخاص بالابن الذي له هذا الجسد. وبكونه جسد الله فهو (جسد) إلهي، ولكنه لم يتغير إلى 'أوسيا' اللاهوت". فالناسوت الذي أخذه الله الابن وجعله خاصاً به في التجسد هو ناسوت مخلوق، وسيبقى هكذا إلى الأبد وهو لم يمتص في الطبيعة الإلهية.

٥. الكلمة صار إنساناً في يسوع المسيح:

إذاً كان المفهوم الذي شدد عليه غير الخلقيدونيين هو أن واحداً من الثالوث القدوس وهو الله الابن، قد صار متجسداً ومتأنساً. وكانت الفقرة الكتابية الحاسمة التي يُشار إليها هي التي جاءت في

إنجيل يوحنا: "الكلمة صار جسداً وحل بيننا"، [٣٩] وكان يُذكر معها أيضاً كلمات بولس الرسول: "اللّه أرسل ابنه مولوداً من امرأة". [٤٠]

وبينما كان البابا تيموثاؤس إيلوروس يؤكد على أن الناسوت كان حقيقياً، كان يصر أيضاً على أن اللّه الابن في التجسد صار "واحداً مع الجسد". وقد عبَّر البابا تيموثاؤس عن وجهة نظره بصورة أوضح بواسطة فقرة اقتبسها - وهو متفق معها - من الأعمال الزائفة المنسوبة ليوليوس أسقف روما (*Pseudo-Julius of Rome*)، حيث قال: [٤١]

> "إذاً، فإن كان الذي وُلد من العذراء يُدعى يسوع، فهو نفسه الذي بواسطته دُعيت كل الأشياء إلى الوجود. فالطبيعة هي واحدة، لأن الشخص هو واحد، وهو الذي لا يمكن أن ينفصل إلى إثنين: لأنه في التجسد، لم توجد طبيعة الجسد قائمة بذاتها (مستقلة)، ولم توجد طبيعة اللاهوت منفصلة عنها".

لقد كان ناسوت المسيح حقيقياً، ولكنه لم يوجد قائماً بذاته منفصلاً عن اللاهوت.

ولكي يؤكد البابا تيموثاؤس حقيقة بشرية المسيح، أقتبس فقرة من يوحنا أسقف أورشليم - وهي التي قام البطريرك ساويروس باستخدامها مرة ثانية في كتابه ضد يوليان أسقف هاليكارنيسوس - وتبدأ هذه الفقرة بذكر أن ربنا وُلد من مريم العذراء بفعل الروح القدس، ثم تستمر كما يلي: [٤٢]

---

[٣٩] يو ١: ١٤.

[٤٠] غل ٤: ٤.

[41] Zacharia Rhetor, *op. cit.*,

[42] *La Polemique*…. I, p. 138.

"وأخذ جسداً حقيقياً وليس خيالياً من جسدها، وهذا الجسد له نفس طبيعة جسدنا. وفي (هذا) الجسد تحمل الآلام بالحقيقة لأجلنا، وتعب من السفر مثلنا بدون أي خداع، ومثلنا (أيضاً) نام وشعر بآلام الجروح التي أصابته بواسطة بيلاطس. وعندما لُطم على خديه تحمل الوجع؛ وحينما ثُقبت يداه ورجلاه بالمسامير، كان يشعر بالألم... ونحن نعترف كذلك أن له نفساً عاقلة تحملت (هي الأخرى) المعاناة مثلنا ولأجلنا. وقد تحمَّل حقيقة آلام النفس أي الحزن والكرب والتنهد".

وقد أكد الكاتب - ومعه البطريركان تيموثاؤس وساويروس - أن كل هذا كان حقيقياً (وليس وهماً أو خيالاً أو خداعاً)، وهكذا فإن المسيح ذاته كان - في آنٍ واحد - له ذات الجوهر الواحد مع الله الآب ومع الله الروح القدس، وله ذات الجوهر الواحد معنا. وحيث إنه كان وحدة (*unity*)، فإن الناسوت لم يوجد فيه في حالة استقلال أو انفصال عن اللاهوت.

أما مار فيلوكسينوس فيقر أن قانون الإيمان النيقاوي يشرح الإيمان الإنجيلي بتأكيده على أن الله الابن نفسه هو الذي نزل من السماء، وولد من العذراء، وتألم، ومات، وقُبر، وقام ثانية... وينسب كل هذه الحقائق لله الابن المتجسد، وليس بعضاً منها إلى الله الابن وبعضاً منها إلى الطبيعة البشرية. فالإيمان إذاً هو أن الله الابن "بحلوله في الرحم وتجسده، فإن نفس الواحد قد أُعلن - في آنٍ واحد - أنه هو الكلمة والجسد، الله والإنسان، المُخفى والظاهر، صورة (هيئة) الله وصورة الإنسان". وبكونه صورة الله، فهو الكلمة الأزلي

الواحد مع الآب في الجوهر، وبكونه صورة الإنسان فإنه هو نفسه قد صار واحداً معنا في الجوهر.[٤٣]

ويؤكد مار فيلوكسينوس أن التجسد هو عمل الله، وهو عمل من خلاله أصبح الله الكلمة "أحد أشخاص الثالوث" وبالتحديد "الشخص الأوسط (*middle person*)، وسيطاً بين الله والإنسان". وقد فعل ذلك "بتجسده في رحم العذراء"، و"بتأنسه لكي يخلق كل إنسان في نفسه من جديد". ويؤكد مار فيلوكسينوس أنه طبقاً لذلك، فإن الله الذي خلق آدم في البداية خارجاً عن شخصه، قد قام الآن بإعادة خلقة طبيعة الإنسان في ذاته.[٤٤] وهذا سر نعترف به بالإيمان وليس بالمنطق، فيسوع المسيح بالنسبة للعين المجردة هو إنسان عاش على مستوى التاريخ، ولكن بالنسبة لعين الإيمان فهو الله الكلمة الذي صار متجسداً.

وإذا انتقلنا إلى البطريرك ساويروس الأنطاكي فسنجد أنه قد ذكر خمسة ملاحظات في معرض تأكيده على أن يسوع المسيح هو الله الكلمة المتجسد سنوردها فيما يلي:

(١) في التجسد، "لم تتغير الطبيعة الإلهية للكلمة إلى ما لم تكن عليه"، ولكنه (أي الكلمة) ظل كما هو. وحينما صار الكلمة جسداً، فإنه هو نفسه كان الإله الكامل والإنسان الكامل. فالكلمة الذي لا يُرى قد أصبح مرئياً. لأن ما كان هو عليه وما أصبح عليه ليسا اثنين، لأنه هو واحد.

---

[٤٣] المرجع السابق صفحة ١٣١.

[٤٤] المرجع السابق صفحة ٣٨.

(٢) لقد قبل الله الابن حالة التجسد كتدبير لأجل خلاص العالم. وقد اتخذ حياة بشرية كاملة، وجعل نفسه بالحقيقة مع الإنسان الساقط، وحقق خلاصه إلى الأبد.

(٣) إن تدبير الخلاص هو عمل إلهي، قبل فيه الله الابن ميلاداً ثانياً من أم بشرية، بالإضافة إلى ولادته الأزلية من الله الآب. ولكن هذا لم يؤثر على كيانه الأزلي، فبكونه الله هو يملأ كل شيء وفعله مدرك في كل مكان في الطبيعة وأيضاً في الإنسان. وهذه الأعمال تمثِّل ضبط الله وتوجيهه (للخليقة)؛ ولكن في التجسد تم إعلان الله عن ذاته.

(٤) إن التأكيد بأن الله الابن صار إنساناً لا يعني أن الكون أصبح محروماً من عنايته الإلهية أثناء حياته على الأرض. وكان البطريرك ساويروس - مثل مار فيلوكسينوس وبقية اللاهوتيين غير الخلقيدونيين - يصر على أن الله الابن لكي يصبح متجسداً كان لابد أن يقبل في نفسه إخلاءً ذاتياً، وهذا المفهوم له دلالاته الهامة التي سنلتفت إليها فيما بعد.

(٥) إن أساس مفهومنا عن التجسد هو اعتراف الكنيسة بأنه سر ينبغي قبوله بالإيمان. ونحن نؤمن أن "هيبوستاسيس الله الكلمة ذاته صار متجسداً، بحسب التقليد الرسولي للكنيسة الذي تسلمته منذ القديم".

وهذا التأكيد على أن يسوع المسيح هو ابن الله المتجسد وأنه في آن واحد إله كامل وإنسان كامل، يمكننا أن نجده في أي عبارة لاهوتية تشير إلى شخص المسيح عند قادة الجانب غير الخلقيدوني. ونستطيع أن نذكر هنا عبارتين من تلك العبارات وضعهما الجانب غير الخلقيدوني في القرن السادس. وتظهر العبارة الأولى في الاعتراف

الذي قدَّمه القادة غير الخلقيدونيين للإمبراطور جوستنيان عام ٥٣١م.[٤٥] فبعد التعبير عن إيمانهم بالثالوث القدوس، أكدوا أن واحداً من أشخاص الثالوث القدوس وهو الله الكلمة - بإرادة الله الآب ولأجل خلاص البشر - اتخذ في الأيام الأخيرة جسداً من القديسة العذراء مريم والدة الإله (ثيؤطوكس) بالروح القدس، وهذا الجسد له روح عاقلة مفكرة. ولأنه له نفس الطبيعة معنا، فقد كان الجسد قابلاً للألم. وقد صار الله الكلمة إنساناً ولكنه "لم يتغير عما كان عليه، لذلك فهو واحد مع الآب في الجوهر فيما يخص اللاهوت، وأصبح واحداً معنا في الجوهر فيما يخص الناسوت. وبهذه الطريقة، أصبح الذي هو الكلمة الكامل ابن الله، إنساناً كاملاً بغير تغيير".

وأكد القادة (في هذا الاعتراف) أن التجسد كان حقيقياً وليس ظاهرياً. "وقد تحمل عنا إرادياً الآلام البريئة الطبيعية في جسده القابل للألم، الذي هو واحد معنا في نفس الجوهر، وقبل كذلك موتنا لأجلنا. كما وهب لنا أيضاً الحياة بقيامته اللائقة بالله (*God-befitting*)، واستعاد لأول مرة عدم الفساد وعدم الموت للجنس البشري". وأضاف القادة أنه لا ينبغي أن نقسِّم الرب المتجسد إلى شخصين أو طبيعتين، كما فعل نسطوريوس ومؤيدوه، ولكنه "وهو الذي مثل الآب في كل شيء ماعدا الأبوة، قد صار له نفس الطبيعة معنا وأصبح يُسمى ابن الإنسان. وهو واحد، لأن هو نفسه أُظهر بكونه إلهاً وإنساناً (في آنٍ واحد)، وولد كما هو كطفل من أجلنا". ولذلك "فإن الذي كان في السابق بسيطاً وليس مركباً، أي الله الكلمة، صار متجسداً من العذراء مريم والدة الإله، ووحد

---

[٤٥] للرجوع إلى هذا الاعتراف انظر صفحة ٢٥٨ وما يليها.

بنفسه (*to himself*) جسداً مُحيَاً بروح عاقلة، وأصبح مركباً في التجسد".

وهذه العبارة في الحقيقة واضحة تماماً، وهي تؤكد في كلمات بسيطة جداً أن يسوع المسيح هو في آنٍ واحد إله كامل وإنسان كامل، وأنه وحدة (*unity*)، وأنه هو الله الابن الذي صار متجسداً بالمعنى الحقيقي الكامل.

أما الوثيقة الثانية فقد كُتبت عام ٥٣٦م، لأنه بعد فشل المباحثات بين البطريرك ساويروس وجوستنيان طُرد الأول من المدينة، وقبل مغادرته تبادل هو وأنثيموس وثيؤدوسيوس الرسائل التي تعبر عن اتفاقهم في الإيمان.[٤٦] وفيما يلي ملخص الرسالة التي بعث بها البطريرك أنثيموس إلى البطريرك ساويروس:

ذكرت الرسالة أن قانون إيمان نيقية حسبما فهمه وأقره مجمعا عام ٣٨١م وعام ٤٣١م، وكذلك حروم ق. كيرلس الإثني عشر، بالإضافة إلى منشور الإتحاد (هينوتيكون) لزينو - كلها وثائق إيمانية مقبولة. واستمر أنثيموس بعد ذلك يقول:

> "إن الله الكلمة المولود من الآب قبل العالمين، الذي له ذات الطبيعة الواحدة وذات الأزلية الواحدة مع الآب، الذي به عُملت (خُلقت) كل الأشياء، هذا قد صار في الأيام الأخيرة متجسداً من العذراء مريم والدة الإله بالروح القدس". "وقد وحَّد هيبوستاسياً (*hypostatically*) بنفسه جسداً له ذات الطبيعة معنا وله روح عاقلة مفكرة. وقَبِلَ أن يشابهنا بغير تغيير أو اختلاط أو خطية"، مجتازاً ميلاداً ثانياً. والأم العذراء هي والدة الإله 'ثيؤطوكس'،

---

[٤٦] للرجوع إلى هذه الرسائل انظر صفحة ٢٦٦.

"والذي وُلد منها في الجسد هو إله كامل وإنسان كامل. وهو ابن واحد ورب واحد ومسيح واحد وطبيعة واحدة متجسدة للكلمة". وتعبير 'طبيعة واحدة' لا يعني أن أي من الطبيعتين قد فُقد في الإتحاد. "لقد صار إنساناً بالتمام، بينما ظلت كل من الطبيعتين بدون اختلاط طبقاً للمبدأ (الأصل) الذي عليه كل من هاتين اللتين إلتقيتا معاً في اتحاد غير قابل للانفصال". وبالتالي فإن كلاً من الطبيعتين استمرت في الإتحاد (ولم تُفقد).

وأصر أنثيموس على أن التجسد لم يحول الثالوث إلى 'رابوع' (*Quaternity*)، ولكن حيث إن الله الكلمة هو فوق التألم بطبيعته فقد اتخذ جسداً له ذات الطبيعة معنا لكي يشترك في معاناتنا. وقد تألم في الجسد، وبالرغم من أنه غير قابل للألم بلاهوته، إلاّ أنه تألم فيما اتخذه (أي في الجسد). "إنه تألم بالحقيقة - وليس ظاهرياً - في الجسد الذي هو بالطبيعة قابل للألم". وأكد أنثيموس أننا مع ذلك لا نفصل هاتين اللتين إلتقيتا معاً في الاتحاد؛ "ولا نتحدث عن من هو واحد، وفوق كل تعبير، بأنه طبيعتين أو نَصِفه بأنه في طبيعتين". وفي نفس الوقت "لا نُدخِل أي اختلاط (في الاتحاد) بإلغاء الاختلاف بين اللاهوت والناسوت".

٦. التعليم عن المسيح (الخريستولوجي) والتعليم عن الخلاص (السوتيريولوجي):

لقد أجمع اللاهوتيون غير الخلقيدونيين على التأكيد بأن القصد من التجسد هو خلاص العالم، وقد حققه الله في ومن خلال حياة إنسانية. ومن أجل تتميم خلاص العالم، صار الله الابن - الذي

بواسطته خُلق العالم - متجسداً حسب مشيئة ومشاركة الله الآب والله الروح القدس. ويسوع المسيح الابن المتجسد هو الوسيط بين الله والإنسان، وهو يقف في الوسط لأنه في آنٍ واحد متواصل (في وحدانية الجوهر) مع الله الأزلي ومع الإنسان المخلوق، ولذلك فهو فريد في خواصه (*sui generic*)، وهو المخلّص الواحد والوحيد للعالم. ولأنه الوسيط، فقد تمت فيه خلقة الجنس البشري من جديد، وهو آدم الثاني وأول عضو في البشرية الجديدة وسيستمر رأساً لها إلى الأبد.

وقد عالج البطريرك ساويروس بشكل مختصر جداً موضوع القصد من التجسد في كتابه "ضد النحوي" ، ونورد منه هنا هذه الفقرة الحاسمة:[٤٧]

> "لقد صار ابن الله الوحيد واحداً معنا في الجوهر، من خلال اتحاده هيبوستاسياً بجسد مُحيَ بروح عاقلة. وبسبب هذا، أصبح 'أوسيا' البشرية بكامله وكل الجنس البشري متحداً بالحب مع الطبيعة الإلهية التي كان غريباً ومُبعداً عنها فيما سبق. ولذلك - كما هو مكتوب - فنحن الذين جُبلنا مؤهلين للتوافق الأصلي (مع الأصل)، أصبحنا شركاء الطبيعة الإلهية. وبالمشاركة، تقبلنا العطايا الإلهية وعدم الموت الذي كان قد فُقد منا بسبب معصية آدم".

ومن خلال هذه الفقرة يمكننا أن نضع تعليم البطريرك ساويروس على النحو التالي: لقد خلق الله الإنسان لكي يظل الإنسان في علاقة وثيقة معه - علاقة الحب. ولكن بسبب السقوط، لم يستطع الإنسان أن يحتفظ بهذه العلاقة ولم يكن من الممكن له أن يسترد حالته

---

[47] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 200.

المفقودة مع الخالق. وفي ذلك المأزق، عبَّر الله بنفسه عن حبه نحو الإنسان، وأعاد إلى الحياة عضواً من الجنس البشري متحداً به هيبوستاسياً، ومن خلال ذلك حقق الله الابن في وبواسطة هذا العضو الذي من العائلة البشرية خلاص الجنس البشري كله. وجعل الله الابن نفسه - في اتحاده بالناسوت - وسيطاً بين الله والإنسان لأنه هو نفسه وفي آنٍ واحد إله كامل وإنسان كامل. فبكونه إله هو الله الابن الواحد من الثالوث القدوس، وبكونه إنسان هو نفسه متواصل مع الجنس البشري كله. ومرة أخرى نقول أن يسوع المسيح كإنسان هو فرد بشري، وبما أن كل الناسوت بكماله قد تفرد وتخصخص فيه، فهو يمثل كل البشر بشكل فردي وكل الجنس البشري بأجمعه. ويسوع المسيح، الوسيط، لم يتم ابتلاعه في الله الثالوث بل ظل في اتحاد غير قابل للانحلال مع الله، كما أن لاهوت الابن لم يُستنفد (أو يتغير) في التدبير الإلهي الذي أُظهر في ذلك الوسيط.

الفصل الثاني عشر

طَبِيعَةٌ وَاحِدَةٌ مُتَجَسِّدَةٌ لِلَّهِ الكَلِمَةِ

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

استمراراً للمناقشة التي بدأناها في الفصل السابق، سوف نكمل هنا كيف كان الجانب غير الخلقيدوني يشرح موقفه اللاهوتي من خلال العبارات المقبولة لديه. فبينما كانوا - كما رأينا - يرفضون العبارة الأنطاكية "طبيعتين بعد الاتحاد"، كانوا يصرون على عبارة "من طبيعتين"، وعبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة"، وأثناء موافقتهم على هاتين العبارتين أكدوا كذلك على مصطلحات "الاتحاد الهيبوستاسي"، و"هيبوستاسيس واحد"، و"طبيعة واحدة مركبة أو هيبوستاسيس واحد مركب".

والحقيقة أنه منذ القرن السادس قام الجانب الخلقيدوني - الذي في الشرق على الأقل - بالتسليم بأرثوذكسية كل تلك العبارات التي يتبناها الجانب غير الخلقيدوني. ومع ذلك فقد حاول الجانب الخلقيدوني أن يبين أن رفض الجانب غير الخلقيدوني لمجمع خلقيدونية وطومس ليو بالإضافة إلى رفضه لعبارة "في طبيعتين" إنما كان نتيجة تمسكهم بهرطقة الطبيعة الوحيدة (*monophysite heresy*)، كما اعتبر الغرب أن دفاعهم عن عبارة "طبيعة واحدة متجسدة"، يعد أساساً كافياً لوصفهم كلهم معاً بـ 'المونوفيزيتيين'.

فهل من الممكن تبرير وإثبات هذا الرأي الخلقيدوني؟

ولكي نقوم هنا ببحث هذا السؤال، سنعتمد على الرجوع إلى فهم الجانب غير الخلقيدوني نفسه لتلك العبارات التي يتبناها.

٢. عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة":

لقد أكد الكثير من العلماء المعاصرين[1] أن عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" كانت قد صيغت في الأصل بواسطة المدرسة الأبولينارية. وحتى إذا سلمنا بهذا الاحتمال، فينبغي أن ننتبه إلى أن الأصل غير الأرثوذكسي لمصطلح ما أو وثيقة ما لا يُعد سبباً وجيهاً لرفضه بواسطة الفكر اللاهوتي الأرثوذكسي. وعلى سبيل المثال، كان التعبير النيقاوي 'له ذات الجوهر الواحد مع الآب' (هوموأووسيوس تو باتري)، جزءاً من المفردات الفالنتينية (التي تخص أتباع فالنتين)،[2] بل والأكثر من ذلك أنها أُدينت بواسطة مجمع أنطاكيا الذي حرم بولس السموساطي عام ٢٦٨م. وبالرغم من ذلك قام مجمع نيقية عام ٣٢٥م بتبني تلك العبارة، وبعد حوالي نصف قرن من الصراع العنيف قامت الكنيسة بالتصديق عليها في مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م. ولهذا فإن الأمر محل الاهتمام بالنسبة لمصطلح ما، ليس هو كيفية نشوئه، وإنما المعنى الذي يُنسب إلي ذلك المصطلح والحاجة اللاهوتية لتأكيد فكرة ما (بواسطته). وفي القرن الخامس، نُظر إلى عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" كجزء من التراث اللاهوتي للبابا أثناسيوس، وقد تبناها البابا كيرلس كأداة لغوية لا غنى عنها لشرح الفهم الأرثوذكسي لشخص يسوع المسيح، وخاصة في مواجهة التعاليم النسطورية، ولذلك كانت تلك العبارة بالفعل أساسية وحاسمة بالنسبة لكيرلس والذين يتفقون معه في الفكر اللاهوتي. وعلى

---

[1] للإطلاع على وجهة نظر مختصرة حول الموضوع انظر:
(R.V. Sellers: *Two Ancient Christologies*, London, 1954, p. 89, especially note 2)

[2] G. L. Prestige, *God In Patristic Thought*, London, 1952, p. 197.

الرغم من أن مجمع القسطنطينية المكاني عام ٤٤٨م وكذلك مجمع خلقيدونية قد تجاهلا بوضوح تلك العبارة، إلاّ أن المدافعين الشرقيين عن مجمع خلقيدونية في القرن السادس ادعوا أنه كان هناك اعتراف بها، وزعموا أن وضع تلك العبارة بجانب عبارة المجمع "في طبيعتين" كان له أهميته في استبعاد النسطورية.[٣] وعلى الجانب الآخر، أكد القادة غير الخلقيدونيين أن هاتين العبارتين أي "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" و "في طبيعتين" تتعارضان مع بعضهما البعض في المعنى، ولهذا لم يعطوا أهمية كبيرة لدفاع الجانب الخلقيدوني عن العبارة الأولى.

والحقيقة أن كل قادة الجانب غير الخلقيدوني قاموا بالدفاع عن عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة"، ومن الواضح أيضاً أنهم وبينما هم يفعلون ذلك لم يتجاهلوا (أو ينكروا) ناسوت المسيح. وعلى سبيل المثال، نجد أن البابا ديسقوروس يؤكد أن المسيح طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة، ولكنه يصر في نفس الوقت على أنه يتركب من اللاهوت والناسوت، وأنه في المسيح الواحد استمرت الطبيعتان بدون اختلاط أو امتزاج من ناحية وبدون تقسيم أو انفصال من الناحية الأخرى. وبكلمات أخرى، كانت الطبيعة الواحدة المتجسدة لله الكلمة هي نفسها نتيجةً لاتحاد الطبيعتين اللتين كانتا حقيقيتين بلا أي تقسيم أو اختزال في المسيح الواحد. ولهذا فبالنسبة للبابا ديسقوروس، لم يكن هناك محل للتساؤل الخاص بمَنْ مِن الطبيعتين قد أُبعد أو أُهمل.

---

[٣] يقول يوحنا النحوي (بحسب إقتباس البطريرك ساويروس): "ولهذا السبب قبل المبارك كيرلس هؤلاء الذين أكدوا 'طبيعتين' لعمانوئيل، لكي يفلتوا من هرطقة أبوليناريوس. ومرة أخرى صدق على التأكيد على 'طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة' لكي يدين نسطوريوس. فعندما يتم التأكيد على الأمرين فإنهما يشيران إلى الرأي الصواب، أما إذا تم استبعاد واحد منهما فقد يجعلنا هذا نقع في شر الآراء الهرطوقية". انظر: (*Contra Gr.*, I, p. 131).

وكان البابا تيموثاؤس إيلوروس ـ كما رأينا ـ مدافعاً لا يلين عن وحدة المسيح، ولكنه في تبنيه لهذا الموقف لم يستبعد أياً من الطبيعتين، وإنما في الحقيقة أقر بالوجود الديناميكي للاهوت والناسوت ـ بدون اختلاط أو أنفصال ـ في المسيح الواحد، وكان تأكيده فقط ينصب على أن الناسوت لم يوجد بمفرده مستقلاً عن الله الابن.

أما مار فيلوكسينوس، اللاهوتي السرياني ـ الذي كان التجسد هو العقيدة المحورية في تعليمه اللاهوتي ـ فقد أصر هو الآخر بثبات على وحدة المسيح. وبينما كان يرفض التقسيم النسطوري (للمسيح)، استبعد بنفس القوة الاختزال الدوسيتي (للمسيح) عند الأبوليناريين والأوطيخيين. وقد نسب مار فيلوكسينوس للكلمة المتجسد ـ في تعبيرات قوية ـ كل القيود التي تخص الطبيعة البشرية ماعدا الخطية. وسنورد هنا فقرتين تؤيدان هذه الفكرة من كتابات أسقف منبج، هذا إلى جانب العديد من الفقرات التي ذُكرت قبلاً.[4]

> "ولأن الرحم هو المكان الذي تتكوَّن فيه الكائنات البشرية، فقد نزل أيضاً وسكن هناك. وحيث إن الكائنات البشرية تنشأ وتُخلق من الجسد، فهو كذلك نشأ فيه وصار إنساناً. وقد حُبل به في الرحم، ونزل من البطن كرضيع؛ وحُمل كطفل على الركب والأيدي؛ واحتمل كل قيود الطبيعة البشرية، وضعفها ونحيبها وتوالدها وكل الأمور الأخرى المتعلقة بها".

وقد نسب مار فيلوكسينوس الميلاد البشري لله الكلمة، لأن المسيح بالنسبة له هو وحدة (*unity*)، فإذا وضعنا هذه الحقيقة في أذهاننا

---

[4] *Tractatus...., op. cit.*, p. 185.

يمكننا أن نقول إن ناسوت المسيح قد تكوَّن بالفعل وتشكَّل في الرحم. وهو قد وُلد كإنسان، وخضع لكل القيود البشرية والأرضية، ولهذا لم يكن هناك في ولادته أو في حياته في العالم أي اختزال (لبشريته).

ويركز مار فيلوكسينوس بنفس القوة في الفقرة التالية على الآلام والموت فيقول:[٥]

"لقد تألم أكثر من أي واحد آخر، وكان خاضعاً للفقر والبؤس أكثر من الجميع؛ وتعرض للإهانة والاحتقار والسخرية والسب؛ وازدُري به وجُدِّف عليه؛ وحُسب كأحمق ومحتقر من هيرودس ومرافقيه ومن بيلاطس وخدامه".

ومن هنا نرى أن مار فيلوكسينوس لم يكن لديه بالقطع أي اهتمام بأن يتجاهل أو ينكر ناسوت المسيح.

أما بالنسبة للقادة غير الخلقيدونيين، الذين قدَّموا اعتراف إيمانهم للإمبراطور جوستينيان عام ٥٣١م أثناء ذهابهم إلى القسطنطينية للاجتماع والتشاور، فقد دافعوا فيه أيضاً عن عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة".[٦] وأكدوا "أنه من الواجب علينا، كما فعل آباؤنا من قبل، أن نعترف بوضوح بطبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة، لأنه صار إنساناً بالكمال". وهكذا لم يكن المقصود من تلك العبارة عند هؤلاء القادة هو استبعاد الناسوت (أو تجاهله) ولكن التأكيد أنه كان كاملاً وتاماً. ومثل مار فيلوكسينوس وآخرين كثيرين، أشار أولئك القادة في اعترافهم إلى

---

[٥] المرجع السابق صفحة ١٩٠.

[٦] للرجوع إلى هذا الاعتراف انظر المرجع صفحة ٢٥٨.

نموذج الجسد – الروح، وأصروا على أن الأمور الفائقة واللائقة بالله من ناحية والأمور الضئيلة والبشرية من الناحية الأخرى هي كلها مظاهر وتعبيرات للطبيعة الواحدة المتجسدة والهيبوستاسيس الواحد لله الكلمة. إذاً التأكيد كان على وحدة المسيح، وليس على فقدان واحدة من الطبيعتين اللتين يتركب منهما المسيح بلا نقصان.

وكان الجانب الخلقيدوني ـ كما ذكرنا ـ يرى منذ البداية أن حركة مقاومة مجمع عام ٤٥١م تمثل تحدياً خطيراً له، ولذلك حاول أن يواجهها بطرق متعددة، ومن ضمن هذه الطرق اتهام معارضي المجمع بالهرطقة. وقد أشار البطريرك ساويروس الأنطاكي في كتابه "ضد النحوي" إلى عدد من الفقرات التي أوردها النحوي في مؤلفه وينتقد فيها الكيان غير الخلقيدوني لتمسكه بعبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" فقط بدون الإقرار بعبارة "في طبيعتين" الخاصة بمجمع خلقيدونية. ويزعم النحوي أن مجمع خلقيدونية "كان مهتماً بحرم أوطيخا مع أولئك الذين كافحوا بحماس لنشر تعليمه"، وكان ذلك التعليم متضمناً في تأكيدهم على "أن اللاهوت والجسد قد ألفا 'أوسيا' واحد وطبيعة واحدة".[٧] وفي الحقيقة كان فهم هذا المعنى في عبارة "طبيعة واحدة متجسدة"، هو السبب وراء إطلاق وصف 'المونوفيزيتيين' (أصحاب الطبيعة الوحيدة) على الكيان غير الخلقيدوني.

ورد البطريرك ساويروس على اتهامات النحوي بقوله:[٨] "إن اتهامك يبدو وكأنه موجهاً لي، كما لو كنت قد أكدت في أماكن عديدة في كتاباتي أن الجسد المحيَ بروح عاقلة، الذي

---

[7] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 20.

[٨] المرجع السابق صفحة ٢١.

اتخذه الله الكلمة من مريم العذراء والدة الإله ووحده بنفسه، هو واحد معه في ذات 'الأوسيا' (الجوهر)". ويضيف البطريرك ساويروس أنه في الحقيقة، حينما كان يناقش موضوع تركيب الإنسان في كتابه الموجه إلى نِفاليوس (*Nephalius*)، قد أوضح بصورة قاطعة المعنى الحقيقي المقصود في عبارة "طبيعة واحدة متجسدة". فالطبيعة المتجسدة هي 'واحدة'[٩] ليس بسبب أن الطبيعتين قد تقلصتا إلى طبيعة 'واحدة بسيطة'، ولكن بسبب أن "التقاء الطبيعتين - بدون اختلاط - في 'وحدة'، أي للشخص الواحد، هو دلالة على الوجود المتزامن لكليهما معاً".[١٠] ولا تتضمن صيغة "طبيعة واحدة" أي اختزال (لأي من الطبيعتين)، ولكن هي فقط للتأكيد على الوحدة التي أحدثها التقاء الطبيعتين معاً. ومن هنا نرى أن البطريرك ساويروس لم يكن أبداً في الموقف الذي كان ينتقده يوحنا النحوي الخلقيدوني.

وبتطبيق الأمر على كل الجانب غير الخلقيدوني، استمر البطريرك ساويروس يقول: فإذا أراد النحوي أن يكون هذا الاتهام مفحِماً، فعليه أن يُظهر وجود هذا الخلل (الذي يدعيه) في الموقف اللاهوتي الذي أكده وتبناه مجمع صور.[١١] ولكن حقيقة الأمر أن مجمع صور عبَّر بتعبيرات قاطعة عن معارضته لـ "للاختلاط والامتزاج والتغيير والاندماج في الجوهرين (الإثنين أوسيا)، وكذلك معارضته للخيال (أي أن إحدى الطبيعتين كانت وهماً أو خيالاً)"، وبنفس القوة استبعد المجمع "التقسيم والانفصال". كما أثبت

---

[٩] المرجع السابق صفحة ٢٤.

[١٠] المرجع السابق صفحة ٢٤.

[١١] المرجع السابق صفحة ٢١. للرجوع إلى هذا المجمع انظر صفحة ٢٣٩.

البطريرك ساويروس أن نفس التأكيد قد حدث أيضاً من الجانب غير الخلقيدوني في مجمع آخر بمصر.[١٢] ولهذا "فليس مرة واحدة ولا اثنتين ولكن عدة مرات" تكتب مجامع في سوريا ومصر إلى بعضها البعض معترفة أن "المسيح هو كلمة الله الذي صار إنساناً بالحقيقة وأصبح متجسداً، وقد اتخذ جسداً له ذات الجوهر معنا ومُحيَاً بروح عاقلة، وجعل نفسه مثلنا في كل شيء ماخلا الخطية". وبالتالي لم يكن الجانب الذي ينتمي إليه البطريرك ساويروس (أي غير الخلقيدوني) يُعلِّم أن المسيح هو أوسيا واحد، وأنه واحد في الجوهر مع نفسه، ولكن كان يُعلِّم أن "الذي هو واحد في الجوهر مع الآب والروح القدس فيما يخص اللاهوت، صار واحداً في الجوهر معنا فيما يخص الناسوت".[١٣]

وكرر البطريرك ساويروس نفس هذه النقطة مرات ومرات في كتابه "ضد النحوي" وفي أعماله الأخرى. والسؤال الوثيق الصلة بالموضوع هنا هو: هل أقر البطريرك ساويروس أن المسيح كان "في إثنين أوسيا"؟. وفي الواقع لم يتعرض اللاهوتي غير الخلقيدوني (ساويروس) لهذا الأمر، لأن ذلك السؤال من وجهة نظره لا يمكن أن يتطرق إلى العقل. فالأوسيا وهو يعني العمومي أو المشترك (*common*)، ينبغي أن "يشمل في حالة اللاهوت الثلاثة أشخاص الآب والابن والروح القدس، وينبغي في حالة الإنسان أن يتضمَّن داخله كل أفراد البشر"،[١٤] ولذلك أكد البطريرك ساويروس بأن

---

[١٢] المرجع السابق صفحة ٢٢.

[١٣] المرجع السابق صفحة ٢٢. واستمر البطريرك ساويروس بعد ذلك في التأكيد على أن النحوي في إتهامه للكيان غير الخلقيدوني أنه يؤمن بنظرية 'أوسيا واحد' لم يقدم حتى دليلاً واحداً على صحة ذلك الإتهام. (انظر المرجع السابق صفحة ٢٣).

[١٤] المرجع السابق صفحة ٢٠٠.

الله الكلمة الذي صار متجسداً ليس هو 'الأوسيا'، ولكن واحداً من الثلاثة أشخاص (أقانيم)، وبالرغم من أن الأوسيا يتخصخص ويتفرد في 'الهيبوستاسيس'، إلاّ أن الثلاثة ليسوا هم نفس الهيبوستاسيس.[١٥] ولذلك يكون الحديث عن المسيح بكونه 'في إثنين أوسيا' هو غير ذي معنى.

إذاً كيف فهم البطريرك ساويروس عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة"؟

لقد ناقش البطريرك ساويروس هذا الأمر في كتابه "محب الحق" (*Philalathes*)[١٦] حيث ذكر أنه: حينما تحدث الآباء عن "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة، أوضحوا تماماً أن الكلمة لم يتنازل عن طبيعته"؛ ولم يتعرض لأي "فقدان أو نقصان في الهيبوستاسيس الخاص به". وعندما أكدوا أنه 'صار متجسداً' أوضحوا أن "الجسد لم يكن إلاّ جسداً، ولكنه لم يأتِ إلى الوجود بنفسه (منفرداً) بمعزل عن الاتحاد مع الكلمة". ولذلك يكون من الصحيح أن نقول أن " الكلمة، قبل الدهور كان بسيطاً وغير مركب"، ولكن "عندما أراد أن يشابهنا بدون خطية، أُحضر الجسد إلى الوجود

---

١٥ المرجع السابق صفحة ٢٠٣. وفي تفنيده لرأي النحوي طالبه البطريرك ساويروس بأن يريه كيف يمكن أن نعترف أن المسيح 'في إثنين أوسيا' (لأن الأوسيا هو الحقيقة العامة المجردة). كيف يمكن على سبيل المثال أن يكون أوسيا الجسد حتى ولو كان موجوداً قبل الإتحاد بالله الكلمة أن يتخصخص ويتفرد ولايزال باقياً كأوسيا؟ وهل أن الله الكلمة قد وحَّد بنفسه 'هيبوستاسياً' الناسوت في عموميته (المجردة)؟ ألم يوحِّد بنفسه جسداً واحداً ذو روح وعقل ينتمي إلى الأوسيا البشري، أي إلى الجنس البشري بأكمله، وبهذا أصبح واحداً في الجوهر مع جنسنا؟ (المرجع السابق صفحة ٢٦٧). ويؤكد البطريرك ساويروس أن النحوي عليه أن يقر أن قصده الحقيقي ليس هو التأكيد على 'في إثنين أوسيا' وإنما 'في إثنين هيبوستاسيس' مما يحمل ضمنياً الاعتراف بأن الجنين قد تكون في الرحم بنفسه (مستقلا) بمعزل عن الإتحاد بالله الكلمة. ويصر البطريرك ساويروس أنه لهذا السبب أكد النحوي على 'طبيعتين بعد الإتحاد' والتي بها نكون من أصحاب عقيدة 'البروسوبونين' و'الابنين' و'المسيحين'". (المرجع السابق صفحة ٢٦٨).

16 *Philalethes, op. cit.*, pp. 131f.

ولكن ليس مستقلاً أو منفصلاً". وتشير عبارة 'صار متجسداً' إلى أخذ الكلمة للجسد من العذراء، وهو الأخذ الذي به، وُلد مسيح واحد من مريم "من طبيعتين" أي اللاهوت والناسوت، وهو في آنٍ واحد الله وإنسان، كيان واحد له ذات الجوهر مع الآب فيما يخص اللاهوت وذات الجوهر معنا فيما يخص الناسوت.

وهكذا فإن عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" تؤكد ثلاثة نقاط:

(١) أن الله الكلمة نفسه هو الذي صار متجسداً، بدون أن يحدث له أي تغيير.[١٧]

(٢) وهو في تجسده، لم يتخذ ناسوتاً كان قد تكوَّن من قبل في رحم العذراء. فالناسوت تكوَّن فقط داخل الاتحاد.[١٨]

(٣) أن الكلمة المتجسد هو شخص واحد (مركب)، فالذي كان "بسيطاً منذ الأزل"، أخذ في نفسه ناسوتاً محدداً وبالتالي أصبح "مركباً".[١٩]

واللاهوت (الله) هو خالق وليس مخلوقاً، ولكن الناسوت هو مخلوق، وقد التقى الإثنان في وحدة في يسوع المسيح. ولهذا توجد فيه (أي في المسيح) الأشياء الإلهية والأشياء البشرية في حقيقة وكمال كل منها. وفي الواقع، يمكننا على مستوى التأمل في المسيح الواحد

---

[١٧] "الله الكلمة الأبدي والذي بلا بداية، الذي ولد من الآب بغير ألم وبغير جسد، هذا قد صار متجسداً". (المرجع السابق صفحة ١٣١).

[١٨] كتب البطريرك ساويروس: "لقد صار متجسداً بواسطة الروح القدس من القديسة مريم الدائمة البتولية والدة الإله 'ثيؤطوكس'، (وذلك بأن اتخذ) جسداً من نفس طبيعتنا ذو روح عاقلة مفكرة، وهذا الجسد لم يأتِ إلى الوجود قبل سكنى الله الكلمة في رحم العذراء". وفي نفس الوقت أصر البطريرك ساويروس أن: "الله الكلمة وحَّد بنفسه الأوسيا الخاص بنا بأكمله ولم يترك أي شيء مما يتكون منه ناسوتنا". (المرجع السابق صفحة ١٣٢).

[١٩] هذا الأمر أكده البطريرك ساويروس مرات عديدة.

أن ندركها (أي ندرك كلاً من الأشياء الإلهية والأشياء البشرية)، ولكننا لا يجب أن نتمادى لنخصص لكل طبيعة حالة مستقلة عن الأخرى، لأننا هنا لن نستطيع أن نعترف بالتجسد الذي لم يأتِ فيه الناسوت إلى الوجود بصورة منفصلة أو مستقلة.

وفي مناقشته لهذا الأمر أشار البطريرك ساويروس إلى تعليم الآباء الذين سبقوه، ومن بينهم تعليم اللاهوتيين الكبادوك.[٢٠] وكان الآباء الكبادوك في دفاعهم عن الإيمان النيقاوي ضد إفنوميوس (*Eunomius*) الأريوسي قد شرحوا كيف أن الابن المساوي مع الآب، يتكلم بكلمات تحمل معنى أنه أقل من الآب. وأكد البطريرك ساويروس أن الآباء الكبادوك في تفسيرهم لهذا الأمر لم ينسبوا الأقوال والأعمال المتواضعة للطبيعة البشرية،[٢١] ولكنهم نظروا إلى التجسد كإخلاء (وتدبير) للابن، وأعزوا الأقوال والأعمال (كلها) إلى الابن المتجسد. وبعد اقتباس عدد من الفقرات التي تؤيد هذا المفهوم من كتابات الآباء الكبادوك، أكد البطريرك ساويروس أنهم تجنبوا بحرص فكرة تقسيم الابن المتجسد. وأضاف أنه على هذا النحو "أكد ق. باسيليوس أنه أصبح متجسداً وصار إنساناً، وأن كل شيء يخص التجسد هو خاص به سواء كان كلمات أو أفعال، ولكنه فصل وقت التجسد عن الوقت الذي قبل التجسد". وأظهر البطريرك ساويروس أن ق. باسيلوس قال كذلك "أن الأشياء المتواضعة لا يمكن تطبيقها على اللاهوت، ولكن على التجسد".[٢٢]

---

[20] *Contra Grammaticum, op. cit.*, II, pp. 110f.

[٢١] كتب البطريرك ساويروس: إن ق. باسيليوس قد عرَّف ذاك الذي صار متجسداً بأنه غير منقسم. وهو يرسم فاصلاً بين وقت ما قبل التجسد ووقت ما بعد التجسد، فقبل التجسد كان بغير جسد ولكنه بعد التجسد صار له جسد". (المرجع السابق صفحة ١١٧).

[٢٢] المرجع السابق صفحة ١١٥.

فهل يمكن أن يوصف هذا الموقف أنه 'مونوفيزايت' (أي موقف من يؤمن بالطبيعة الوحيدة)؟. وعلى الرغم من أن هذا الوصف لم يكن قد أُطلق بعد على التقليد اللاهوتي لغير الخلقيدونيين في القرن السادس، إلاّ أن البطريرك ساويروس كان قد أدرك مقدماً ذلك الاحتمال وحاول أن يحتاط له بتكرار فقرتين اقتبسهما من كتابات ق. كيرلس. ونورد هنا إحدى هاتين الفقرتين:[٢٣]

"حينما كنا نؤكد أن طبيعة الكلمة هي واحدة، فهل قبلنا أن نقول ذلك فقط بدون أن نضيف (كلمة) 'متجسدة' ومن ثم نجعل التدبير كأنه شيء بلا أهمية. ومن المحتمل أنه كان لديهم أساس ـ له ما يبرره ـ في تساؤلهم الخاص بكمال الناسوت أو كيف تم الحفاظ على (تأكيدنا على) تمام (الطبيعة) البشرية ومدلول الأوسيا الخاص بنا (في المسيح)؟. وحيث إننا ذكرنا في اعترافنا كلمة 'متجسدة'، فليطرحوا جانباً العصا التي قد رفعوها ضدنا".

وهكذا فعند الإشارة إلى المسيح، لا ينبغي استخدام عبارة "طبيعة واحدة" بدون كلمة 'متجسدة'. ومن ثم فإن كلمة 'واحدة' المذكورة في العبارة ليست هي 'واحدة بسيطة'؛ ولكنها الواحدة التي تتضمن كمال اللاهوت والناسوت، فيسوع المسيح ليس 'ذو طبيعة وحيدة (*single-natured*)' ولكنه هو طبيعة واحدة 'مركبة (*composite*)'.

[23] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 34.

وكان ق. كيرلس قد عبَّر عن هذا المفهوم بتعبيرات جلية لا تخطئ، وقام البطريرك ساويروس باقتباسها مرات ومرات في كتاباته، ومنها على سبيل المثال:[٢٤]

"ولا تُستخدم كلمة 'واحد' للإشارة فقط إلى تلك (الأشياء) البسيطة في طبيعتها، ولكنها تُستخدم أيضاً للإشارة إلى التي لها وجود مركب، والتي يُعتبر الإنسان مثالاً جيداً لها".

ولا يكون من الصحيح اعتبار أن كلمة 'واحدة' المذكورة في عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة"، مكافئة في المعنى لكلمة 'وحيدة' أو مونوس (*monos*)' التي في وصف 'مونوفيزايت (*monophysite*)' (أصحاب الطبيعة الوحيدة). ويقول البطريرك ساويروس نفسه ما يلي:[٢٥]

"وعندما يعترف بأن عمانوئيل هو طبيعة واحدة، فإنه يدرك الاختلاف بين الحقيقتين (*realities*) اللتين دخلتا في الاتحاد. ولكنه لا يفصل خواص الناسوت وينسبها إلى الناسوت منفرداً؛ كما لا يعزي الأمور الملائمة لله إلى اللاهوت منفصلاً، وإنما على العكس تعتبر تلك التي تنتمي للجسد وتلك التي تنتمي للاهوت أنها كلها تخص الشخص (الواحد) ككل".

وكما ذكرنا من قبل، فقد تم الاعتراف بأرثوذكسية عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" من جانب التقليد الخلقيدوني في الشرق. وسنولي اهتمامنا في وقت لاحق بالرد على السؤال: هل

---

[٢٤] المرجع السابق ١: صفحة ٩١.

[25] *Ad Nephalium, op. cit.*, p. 29.
وهذا التعليق جاء بعد بعض المقولات المنسوبة إلى يوليان أسقف روما.

يختلف التفسير الذي قدَّمه الجانب غير الخلقيدوني لتلك العبارة عن التفسير الذي قدَّمه اللاهوتيون الخلقيدونيون المعروفون أمثال يوحنا الدمشقي؟. ولكن ما ينبغي علينا ذكره في السياق الحالي، هو أن مصطلح 'طبيعة' في عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" كان يعني بالنسبة للبطريرك ساويروس كيان متفرد مخصخص أو 'هيبوستاسيس'. ومنذ عصر البطريرك ساويروس أضاف القادة غير الخلقيدونيين كلمتي "أو هيبوستاسيس" مباشرة بعد كلمة "طبيعة" (*one incarnate nature* ***or hypostasis*** *of God the Word*) ليوضحوا أنهم يعتبرون أن كلمة 'طبيعة' الواردة في العبارة إنما تشير إلى كيان خاص متفرد. ونستشهد هنا بعبارة واحدة للبابا ثيؤدوسيوس بطريرك الإسكندرية كان قد كتبها إلى بولس الأسود (*Paul the Black*) بطريرك أنطاكيا حيث يقول:[٢٦]

"نحن نعترف أن الله الكلمة في الأيام الأخيرة قد صار متجسداً، بدون أن يطرأ عليه أي تغيير أو اختلاط؛ وبدون أن يخضع الجسد - الذي وحَّده بنفسه هيبوستاسياً - لأي اختلاط أو امتزاج بعد الاتحاد غير الموصوف وغير المنفصل. ولم يؤثر الاتحاد الهيبوستاسي على الاختلاف والآخرية* (*otherness*) الذي للطبيعتين اللتين دخلتا معاً في الاتحاد، وكذلك لم تنقسم أي منهما أو تنفصل عن الأخرى. ولكن تكوَّن عمانوئيل من الإثنتين بلا انفصال من أجلنا، وطبيعته **أي الهيبوستاسيس**، واحد(ة)، وهي التي تكوّنت بالتركيب (*in composition*)".#

[26] C. S. C. O. vol. 17, p. 121.

* أي اختلاف كل طبيعة عن الأخرى.

انظر الحاشية صفحة ٢٨٣.

وإذا أردنا أن نجمل كل ما سبق في كلمة واحدة، نقول أن التأكيد أن يسوع المسيح هو "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" إنما كان يعني بالنسبة للجانب غير الخلقيدوني أنه هو الله الابن في حالته المتجسدة (*incarnate state*).

٢. عبارة "من طبيعتين":

كانت الفكرة من وراء عبارة "من (ɛκ) طبيعتين" هي التأكيد على أن "الطبيعة الواحدة المتجسدة لله الكلمة" تتركب (*composed*) من طبيعتين.

ولكن تعبير "من طبيعتين" أصبح على الرغم من ذلك محل اعتراض بسبب المعنى المضلل الذي أُشير إلي وجوده في العبارة التي نطق بها أوطيخا في مجمع القسطنطينية المكاني عام ٤٤٨م. ولكن غير الخلقيدونيين - كما رأينا - لم يتبنوا هذا المعنى على الإطلاق، وفي الحقيقة قد يكون أوطيخا نفسه لم يقصد أن يؤكد ذلك المعنى في كلامه. وكان اعتراض منتقدو مجمع خلقيدونية على عبارة "طبيعتين قبل الاتحاد"، هو أنها تحمل ضمنياً معنى أن الناسوت قد أتى إلى الوجود ككيان خاص حتى قبل الاتحاد، وكان هذا هو نفس المضمون الذي رأوه في عبارة الأنطاكيين "طبيعتين بعد الاتحاد"، ولذا كان اللاهوتيون غير الخلقيدونيين يرفضون تلك العبارة باستمرار. ونورد هنا فقرة إضافية (للبطريرك ساويروس) توضح تلك النقطة:[٢٧]

"وليس الأمر أن هيبوستاسيسين قد تكونا (أولاً) ثم أتيا معاً بعد ذلك كهيبوستاسيس واحد. فهذا شيء معترض

---

[27] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 185.

عليه بل وحتى غير ممكن؛ لأن اللذين تكوَّنا في انفصال وانفرادية، يبقيان إثنين. ولهذا فهو (أي المسيح) قد تكوَّن مركباً - بغير تغيير - من (الطبيعتين) المختلفتين اللتين كل منهما ليست واحدة في الجوهر مع الأخرى".

ومن هنا نرى أن المقصود من عبارة "من طبيعتين" لم يكن هو التأكيد على الوجود الزمني المسبق للطبيعتين كحقيقتين متفردتين.

ومن خلال الفقرة التالية من كتاب البطريرك ساويروس الأنطاكي ضد النحوي (*the grammarian*)، ستتضح الفكرة التي كان يحاول التأكيد عليها باستخدام عبارة "من طبيعتين":[٢٨]

"وهو كان في أزلية مشتركة مع الآب والروح القدس، ولكنه عندما أراد أن يصير إنساناً من أجلنا - بينما يظل بغير تغيير كما هو عليه - سكن كما هو مكتوب في العذراء والدة الإله بطريقة فائقة للعقل. وبالروح القدس وحَّد بنفسه - من خلال اتحاد طبيعي متزامن - جسداً (مأخوذاً) منها له روح وعقل، وهذا الجسد هو واحد معنا في الجوهر. ولذلك نقول عن الاتحاد أنه هيبوستاسي (أقنومي)، لأن هذا الجسد تكوَّن وأتى إلى الوجود في الاتحاد ذاته مع الكلمة الذي هو قبل الأزمنة، وفي تزامنه معه (أي مع الكلمة) أخذ الجسد تفرده المحدد (*concreteness*) داخل الاتحاد. وعلى هذا النحو، ومن الإثنين - أي من اللاهوت والناسوت - يُعرف المسيح بغير تقسيم بأنه عمانوئيل واحد. وهو قد حُبل به وولد في

---

[28] *Contra Grammaticum, op. cit.*, II, p. 239-40.
وهنا كما في العديد من المواضع الأخرى، يستخدم ساويروس مثال الجسد-الروح في الإنسان.

الجسد، مثل الروح التي تُولد مع الجسد في كل إنسان. فالأولى (أي الروح) هي من جوهر مختلف عن الأخير (الجسد)، ورغم ذلك يكتمل الإنسان في طبيعة واحدة وهيبوستاسيس واحد من كليهما. وبنفس الطريقة ـ كما هو مكتوب ـ اشترك الله الكلمة في اللحم والدم وشابهنا في كل شيء ما خلا الخطية".

وهكذا تبدو الفكرة التي ركّز عليها البطريرك ساويروس في غاية الوضوح، وهو في الحقيقة يؤكدها في العديد من كتاباته. فبكونه طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة، فإن يسوع المسيح يتركب من طبيعتي اللاهوت والناسوت، اللتين تتحدان فيه بنفس الطريقة التي يتحد بها الجسد والروح في كل إنسان.

وقد استخدم كل اللاهوتيين غير الخلقيدونيين في العصور القديمة نموذج (الجسد – الروح) لشرح تلك الفكرة، ولكننا ينبغي أن نقول أن هذا النموذج في الحقيقة لا يُعتبر كافياً لشرح الفكرة بصورة كاملة. **فأولاً** هذا النموذج يأخذ بالتقسيم الثنائي للجسد والروح المستخدم في الأنثروبولوجي* اليوناني؛ **وثانياً** فإن التمييز الذي يرسمه بين الجسد والروح ليس مثل الفرق بين الإنسان والله. ولكن مع تسليمنا بكل هذا، ينبغي علينا أن نتذكر حقيقة أن هذا النموذج كان قد استُخدم على نطاق واسع ـ كمثال توضيحي للإتحاد بين اللاهوت والناسوت في المسيح ـ بواسطة اللاهوتيين القدامى في كل من الشرق والغرب على حدٍ سواء. ففي الغرب على سبيل المثال، استخدمه (*Quinquenque Vult*)، أما في الشرق فقد استخدمه رجال الجانب الخلقيدوني بنفس الكثرة التي استخدمه

* الأنثروبولوجي هو العلم الخاص بالإنسان

بها معارضوهم. وإذا بحثنا عن الفكرة التي أراد اللاهوتيون غير الخلقيدونيين توضيحها من هذا النموذج، سنجد أنها التأكيد على وحدة المسيح، فكلمات وأفعال المسيح - على سبيل المثال - كانت بالنسبة لهم هي تعبيرات لـ 'الله – الإنسان' (الله المتأنس). وفي الإنسان، يكون لكل من الجسد والروح دوره الخاص في كل كلماته وأفعاله، ولكننا لا نستطيع أن نقول أن هناك أقوالاً وأفعالاً معينة تختص حصرياً بالجسد، وهناك أقوالاً وأفعالاً أخرى تختص بالروح، وإنما كل ما نستطيع قوله فقط هو أن كل كلمات وأفعال الإنسان هي ناشئة عنه (كوحدة أو ككل). وبنفس الطريقة في المسيح، الحقيقتان الإلهية والإنسانية كائنتان بدون أي نقصان؛ ولكن بالنسة للأقوال والأفعال فإنها كلها تعبيرات للمسيح الواحد. ويعد استخدام نموذج (الجسد – الروح) على هذا النحو استخدام شرعي باعتراف الجميع.

ويتضمن تعبير "من طبيعتين" فكرتين أساسيتين:

أولاً، هو يؤكد أن "من طبيعتي اللاهوت والناسوت، اللتين كل منهما كاملة بحسب أصل مبدأها (جوهرها)، ظهر عمانوئيل بكونه واحداً، بكونه طبيعة واحدة أو هيبوستاسيس واحد لله الكلمة".[29] وهكذا صار اللاهوت والناسوت بالفعل معاً في واحد، وبالضبط كما أن اللاهوت دخل في الإتحاد من خلال الله الابن، فإن الناسوت صار في الإتحاد في حالة مخصخصة متفردة (*individuated state*) . ويذكر البطريرك ساويروس هذه النقطة مراراً وتكراراً حيث يقول:[30]

[29] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 87.

[30] المرجع السابق صفحة ١٤٨.

"إن الله الكلمة هو هيبوستاسيس واحد، وقد وحَّد بنفسه 'هيبوستاسياً (أقنومياً)' جسداً خاصاً واحداً له روح عاقلة ومفكرة، وهذا الجسد أخذه من مريم والدة الإله (ثيؤطوكس)".

إذن الطبيعتان اللتان التقيتا في الإتحاد كانتا هيبوستاسيسين (أي في الحالة الأقنومية المخصخصة)، هذا بالرغم من أن الناسوت أخذ الحالة الهيبوستاسية فقط في داخل الإتحاد.[٣١] ونجد هذا المعنى في كلمات البطريرك ساويروس التالية:[٣٢]

"والطفل، على سبيل المثال، لم يتكوّن في الرحم بمفرده - كما يُعلِّم الهراطقة - ولكن الله الكلمة منذ عين البداية - أي منذ أول لحظة تكوَّن فيها الجسد المحيَ بروح وعقل داخل الرحم - كان متحداً به. وهكذا لم يكن هناك أي فاصل بين تكوّن الجسد (حضوره للوجود) وبين اتحاده مع الله الكلمة".

ونتيجة لهذا الاتحاد، فإن يسوع المسيح قد حُبل به في رحم العذراء بكونه شخص واحد. وهذا الشخص الواحد لم يكن ببساطة هو الله الابن. لأنه بينما أن الله الابن هو إلهي فقط، فإن يسوع المسيح بشخصه الواحد قد تكوَّن من اتحاد اللاهوت مع الناسوت. وهكذا فإنه في ذات اللحظة، التي التقى فيها اللاهوت والناسوت في رحم العذراء فقد كوّنا معاً مركزاً بؤرياً (*focal point*) صار فيه كل ما هو إلهي بحسب الجوهر وكل ما هو إنساني بحسب الجوهر، هناك معاً في حالة إتحاد. ولذلك كان تطابق المسيح مع الكائنات

---

[٣١] وهذا التأكيد هو ما قد ذكرناه بالفعل. انظر الحاشية صفحة ٢٨٣.

[٣٢] المرجع السابق صفحة ١٨٤.

البشرية الأخرى هو تطابق حقيقي بكل ما تعنيه الكلمة، سواء في تكوينه في الرحم أو في ولادته كطفل بشري أو في حياته على الأرض بعد ذلك. ويقول البطريرك ساويروس في هذا الصدد:[٣٣]

"وحيث إن المسيح الواحد هو طبيعة واحدة وهيبوستاسيس واحد من اللاهوت والناسوت - لله الكلمة المتجسد - فإن ذلك يؤدي بالقطع إلى أنه - في نفس الوقت - يُعرف بكونه واحد مع الآب في الجوهر فيما يخص اللاهوت وواحد معنا في الجوهر فيما يخص الناسوت. وهو نفسه ابن الله وابن الإنسان. وبالتالي فهو ليس ابنان ولكنه هو نفس الابن الواحد".

إذن فيسوع المسيح هو وحدة (*unity*) منذ أول لحظة حُبل به فيها في الرحم.

ثانياً، كان المقصود من عبارة "من طبيعتين" هو التأكيد - كما ذكرنا قبلاً - على استمرار (وجود) اللاهوت والناسوت في المسيح الواحد طوال الوقت منذ تكوينه في رحم العذراء. ولذلك فعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نقسم الأقوال والأفعال بين اللاهوت والناسوت، إلا أننا قد نميِّز - في الفكر (*contemplation*) فقط - بعض الكلمات والأفعال بكونها إلهية والبعض الآخر بكونها بشرية.[٣٤] والحقيقة أن القضية ليست في أن الناسوت لم يكن له

---

[٣٣] المرجع السابق صفحة ٢٢٧.

[٣٤] هذا الأمر أكده البطريرك ساويروس مرات عديدة. ونقدّم هنا مثالاً على ذلك حيث قال: "حينما نتأمل في الحقيقتين اللتين منهما تركب المسيح الواحد، سوف نرى في أذهاننا الطبيعتين اللتين التقيتا في الإتحاد غير المنقسم. أما بعد التفكير في الإتحاد، فليس من الصواب أن نؤكد على 'طبيعتين'، لأن الطبيعتين لم تأتيا إلى وجودهما المحدد (داخل الإتحاد) منفصلتين، ولكن تكوَّن منهما معاً الهيبوستاسيس الواحد والطبيعة الواحدة لله الكلمة. (*Contra Gr.*, I, p. 119)

مكان في الحياة المتجسدة لابن الله، ولكنها في أن الناسوت كان متحداً مع اللاهوت. وبسبب الاتحاد كان يسوع المسيح مركباً من اللاهوت والناسوت طوال حياته على الأرض. ومن الواجب أن نضيف أيضاً أنه حتى بعد القيامة لم يتوقف عن كونه من طبيعتين.

وكما رأينا سابقاً، كانت النقطة الفعلية التي على أساسها رفض الجانب غير الخلقيدوني قبول تعريف إيمان مجمع خلقيدونية، تتعلق بعبارة "في طبيعتين". فمن وجهة نظر الجانب غير الخلقيدوني، كانت عبارة "في طبيعتين" من الممكن أن تعني أن الله الابن والإنسان يسوع قد اتحدا في نطاق (أو على مستوى) 'البروسوبون' فقط، وبسبب هذا القلق من كلمة 'في' (التي في عبارة 'في طبيعتين') رأى الجانب غير الخلقيدوني أنه يمكن الحفاظ على المعنى من خلال عبارة "من طبيعتين" بالإضافة إلى كلمة 'متجسدة' في عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" وكلمة 'مركبة أو مركب' في عبارة "طبيعة واحدة مركبة أو هيبوستاسيس واحد مركب"، وكذلك من خلال التأكيد على أن الاختلاف بين الطبيعتين يمكن رؤيته على مستوى الفكر (فقط).

وكان القصد من وراء كل هذه التفسيرات الدقيقة والفروق المحددة بعناية هو التأكيد على وحدة المسيح، ولم يكن القصد أبداً هو استبعاد أي من الطبيعتين.

٤. عبارة "اتحاد هيبوستاسي (أقنومي)":

كان اتحاد الطبيعتين (في المسيح) هو اتحاد هيبوستاسي (أقنومي). وقد أصرَّ كل من ق. كيرلس والجانب السكندري على عبارة "إتحاد هيبوستاسي" في مواجهة نسطوريوس والأنطاكيين.

وكان الجانب الأنطاكي يرفض تلك العبارة على الدوام، وهناك فقرة اقتبسها البطريرك ساويروس من ثيؤدوريت أسقف قورش يوضح فيها وجهة نظره بشدة، حيث قال:[٣٥]

"ولكننا لا نعترف أبداً بالاتحاد الهيبوستاسي (الأقنومي)، لأنه يتعارض مع الأسفار الإلهية، ومع الآباء الذين فسَّروها".

وقد أقر مجمع خلقيدونية هذه العبارة ـ كما ذكرنا ـ من خلال اعترافه بـ "هيبوستاسيس واحد"، ومن خلال تبنيه للرسالة الثانية لكيرلس ضد نسطوريوس والتي تضمنت تلك العبارة. ولكن الجانب غير الخلقيدوني مع ذلك، أكد أنه في سياق قبول المجمع لطومس ليو ولعبارة "في طبيعتين"، وفي سياق تبرئته لثيؤدوريت أسقف قورش ـ الذي كان يعتبر مصطلح هيبوستاسيس مرادفاً لمصطلح بروسوبون ـ وفوق كل ذلك في غياب إيضاح المعنى الذي كان يراه المجمع في مصطلح 'اتحاد هيبوستاسي'، ففي ضوء كل ما سبق دفع الجانب غير الخلقيدوني بأن مجمع خلقيدونية لا يمكن أن يكون قد أخذ المصطلح بالمعنى الذي سعى الآباء أن يؤكدوه من وراء استخدامه. ولذلك أثناء مناقشة هذا الأمر، تساءل البطريرك ساويروس: ما هو معنى أن المسيح "هيبوستاسيس واحد" بالنسبة لمجمع خلقيدونية.[٣٦]

ويذكر البطريرك ساويروس أن المدرسة النسطورية اعترضت على "الاتحاد الهيبوستاسي" لأن الاتحاد من وجهة نظر النساطرة كان اتحاداً لأقنومين كل منهما أتى بالفعل بشكل منفصل، وعلى أساس أن 'الطبيعة' بالنسبة لهم كانت تعني كائن محدد. وعلى

---

[35] *Contra Grammaticum, op. cit.*, II, p. 9.

[٣٦] انظر صفحة ٣٨٤ وما يليها.

سبيل المثال يذكر البطريرك ساويروس أن نسطوريوس كتب ما يلي:[٣٧]

"إن الاتحاد لم يكن من (*from*) طبيعتين ولكن لـ (*of*) طبيعتين".

والسؤال هنا هو كيف واجه مجمع خلقيدونية هذه المشكلة؟

الحقيقة إنه عند هذه النقطة بالتحديد، فشل كل من العالِمين ليبون (*Joseph Lebon*) وأندريه (*Andre de Halleux*) في ابراز وجهة نظر الجانب غير الخلقيدوني بموضوعية.[٣٨] فتعليق ليبون على سبيل المثال، بأن تعليمهم الخريستولوجي (أي تعليم الجانب غير الخلقيدوني) ينتمي إلى ما قبل خلقيدونية، يمكن الرد عليه بأن طومس ليو وتعريف الإيمان الخلقيدوني ينتميان إلى ما قبل أفسس (أي يفتقدان إلى تحديدات مجمع أفسس). وكانت وجهة نظر غير الخلقيدونيين - كما أوضحنا - هي أنه لا البابا ليو ولا مجمع خلقيدونية قد أخذا قرارات مجمع أفسس عام ٤٣١م والاتفاق الذي سبق إعادة الوحدة عام ٤٣٣م بجدية كافية، كما أنهم كذلك لم يقوموا بتوضيح ما كانوا يقصدونه بادعائهم رفض النسطورية.

وكان الجدل النسطوري قد بدأ بالقضية التي أثارها نسطوريوس في تطبيق لقب 'والدة الإله' (ثيؤطوكس) على العذراء مريم. وهذا الأمر ذاته كان له تاريخ في التقليد الخريستولوجي لمدرسة أنطاكية، فكما رأينا من قبل[٣٩]. وسوف نرى أكثر فيما

---

[37] *Contra Grammaticum, op. cit.*, II, p. 28.

[٣٨] انظر خاتمة مقال ليبون فى:
('Le Christologie du Monophysisme Syrien' in *Das Konzil Von Chalkedon*, vol. 1)
وانظر أيضاً الملاحظات الختامية لأندريه في: (Adler de Halleux, *op. cit.*,)

[٣٩] انظر صفحة ٣٨٢.

بعد[40] . كان الفكر اللاهوتي للأنطاكيين الذي يصر على "طبيعتين بعد الاتحاد" هو الأساس الذي شكك في إمكانية إطلاق لقب 'والدة الإله' (ثيؤطوكس) على العذراء مريم. وفي مواجهة هذه الخلفية، بدأ آباء الإسكندرية ومَنْ يتفقون معهم في بناء فكر لاهوتي يعترف بلقب 'ثيؤطوكس' ويستبعد مفهوم 'طبيعتين بعد الاتحاد'. ولكن الغريب أن البابا ليو ومجمع خلقيدونية صدَّقا على لقب 'ثيؤطوكس' وعلى عبارة 'طبيعتين بعد الاتحاد' كليهما معاً، بدون أن يقدِّما تفسيراً عن كيف يمكنهما أن يجمعا بين الإثنين معاً. وهذه في الحقيقة هي المشكلة المطلوب مواجهتها فيما يتعلق بالنزاع بين الجانب الخلقيدوني وغير الخلقيدوني، ولكن بدون افتراض مسبق بأن مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م قدَّم بالفعل مساهمة (جديدة) ذات معنى وأن منتقديه كانوا على خطأ.

أما بالنسبة لعبارة 'اتحاد هيبوستاسي (أقنومي)'، فقد كانت في الحقيقة تهدف إلى المحافظة على مفهومين على الأقل:

أولاً: هي تؤكد أن الله الابن، وهو هيبوستاسيس أزلي، وحَّد بنفسه ناسوتاً. وعلى الرغم من أن الناسوت لم يكن في ذاته هيبوستاسيس (مستقل) في مقابل (هيبوستاسيس) الله الابن، إلا أنه صار مخصخصاً ومتفرداً وبالتالي تقبَّل حالته الهيبوستاسية في الاتحاد مع الله الابن.

ثانياً: تفيد هذه العبارة التأكيد على أن اتحاد الطبيعتين كان داخلياً وحقيقياً. ويمكننا أن نوضح هذه النقطة من خلال الرجوع إلى معاني المصطلحات التي ذكرناها سابقاً، فالهيبوستاسيس هو الأوسيا بكامله حينما يأخذ وجوده المحدد، والبروسوبون يدل على

---

[40] انظر صفحة ٥٣٥ وما يليها.

الهيئة الخارجية للشيء أو الشخص التي يتمايز بها كل هيبوستاسيس من نوع (*class*) معين عن الآخر الذي من نفس النوع. وبناءً على هذه المعاني، نستطيع أن نقول أنه بالاتحاد الهيبوستاسي للاهوت والناسوت، كان هناك حضور للاهوت الابن والناسوت معاً في يسوع المسيح. ولكن هذا لم يُحدِث مع ذلك أي تغيير لا في الله الابن ولا في الناسوت الذي اتخذه. وهذا المعنى هو ما نجده في كلمات البطريرك ساويروس إلى نيفاليوس (*Nephalius*):[41]

"لقد بقي الجسد جسداً، وظل اللاهوت لاهوتاً. ولم يتحول أي منهما إلى طبيعة الآخر. ولكن اتحادهما وإلتقاءهما معاً قد حدث في تركيب الطبيعة الواحدة المتجسدة للابن".

وهكذا فإنه في الاتحاد الهيبوستاسي، تظل سلامة الطبيعتين بكل خواصهما وقدراتهما (ملكاتهما) محفوظة بدون اختلاط أو انفصال. وحيث إن الطبيعتين تتحدان داخلياً (*inwardly*) فلذلك يكون هناك تبادل للخواص (*exchange of properties*).[42] ويكون الناسوت حاضراً مع لاهوت الله الابن، كليهما في شخص المسيح (الواحد المركب) وفي حياته في كل لحظة. ومن هنا فإنه في كل كلمة تكلم بها (المسيح) وفي كل فعل قام به، كان الناسوت قائماً فيه في حالة الاتحاد. ولم يكن الناسوت مختلطاً مع اللاهوت، ولا كان سلبياً، بل على العكس اتخذه الله الابن ناسوتاً خاصاً به* (*as his own*) بكل ما له من حرية مخلوقة، ووعي إنساني وكل

---

41 *Ad Nephalium, op. cit.*, p. 24.

٤٢ هذه النقطة سبق الإشارة إليها. انظر صفحة ٤٠٥.

* كثيراً ما كان ق. اثناسيوس يستخدم نفس هذا التعبير في حديثه عن تجسد الابن. (انظر ق. أثناسيوس الرسولي، تجسد الكلمة، ترجمة د. جوزيف موريس، إصدار المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية بالقاهرة. فصل: ٨، ١٠، ٢٠، ٢٥، ٣١)

الوظائف والخواص المنتمية للناسوت، ولهذا فبدون أن يفقد الناسوت طابعه الجوهري، أصبح متقلداً بالمجد الإلهي.[٤٣]

وقد تحتاج الجملة الأخيرة لبعض التوضيح، حيث إنها لا تعني أن ناسوت المسيح قد خضع لنوع من التحول إلى الألوهة، أو أن هدف الجنس البشري يكمن في بلوغ مثل هذا التغيير، ولكنها تعني في المقابل أن الإنسان بخلقته على صورة الله، كان له مصير نهائي يصبح فيه متشبهاً بالله (*God-like*) ممتلئاً بالمجد الإلهي. ويسوع المسيح وحده هو الذي حقق ذلك في حياته، واحتفظ بذلك كإنسان بدون أن يحدث أي نوع من التحول لناسوته على الإطلاق. وهذه هي الغاية النهائية التي يتطلع إليها الإنسان في إيمان ورجاء، معتمداً على نعمة وقوة الرب المتجسد كما أعلن في موته وقيامته.

وتبقى نقطة واحدة جديرة بالاهتمام في هذا الفكر اللاهوتي. فكما رأينا، كان الأنطاكيون يؤمنون بنظرية الإتحاد البروسوبي،[٤٤] وبالتالي يؤكدون أن المسيح كان إنساناً سكنه الله الابن ولذلك كان كل شيء إنساني فيه متحداً باللاهوت. أما السكندريون فكانوا يؤمنون أن تلك النظرية غير كافية للاعتراف بالتجسد، ومن هنا كانوا يؤكدون على الاتحاد الهيبوستاسي. ولكي نوضح هذا الأمر بطريقة أكثر نقول أن الاتحاد البروسوبي - الذي يؤمن به الأنطاكيون - يستطيع أن يفسر فقط العلاقة التي كانت قائمة في الأصل بين الله والإنسان. وحيث إن الإنسان لم يقدر أن يحافظ على تلك العلاقة؛ فإن الله الكلمة - برحمته - وحّد هيبوستاسياً (أقنومياً) بذاته ناسوتاً لكي ما يثبِّت الإنسان في حقيقة

---

[٤٣] لقد تبنى الجانب الأنطاكي والجانب الخلقيدوني وجهات نظر متشابهة برغم وجود اختلافات طفيفة. أنظر صفحة ٥١٩ وصفحة ٥٣٩.

[٤٤] انظر صفحة ٣٧٩. من أجل توضيح أكثر انظر صفحة ٥٤٠.

نعمة خلاصه للجنس البشري.[٤٥] وهكذا فإن العلاقة التي تأسست بين الله والإنسان في يسوع المسيح هي علاقة حميمية وشخصية أكثر من تلك التي كانت قائمة بين الله وآدم قبل سقوطه. وسيستمر يسوع المسيح إلى الأبد في حالة هذه العلاقة بكونه 'الله - الإنسان' (الله المتأنس).

٥. عبارة "هيبوستاسيس واحد" وعبارة "طبيعة واحدة مركبة أو هيبوستاسيس واحد مركب":

يعترف كل من اللاهوتيين الخلقيدونيين وغير الخلقيدونيين بأن يسوع المسيح هو "هيبوستاسيس واحد"، رغم أنهما لا يتفقان في تفسير ماهية الهيبوستاسيس الواحد. والهيبوستاسيس الواحد (للمسيح) عند اللاهوتيين غير الخلقيدونيين هو 'هيبوستاسيس مركب' وهم يعتبرون أن عبارة "هيبوستاسيس واحد مركب" هي مرادف لعبارة "طبيعة واحدة مركبة". أما الجانب الخلقيدوني - على الأقل في الشرق - فيفصل بين العبارتين. ونجد أن يوحنا الدمشقي - على سبيل المثال - يفضل عبارة "هيبوستاسيس واحد مركب"* وليس عبارة "طبيعة واحدة مركبة".[٤٦] ويصر شارلز موللر (*Charles Moeller*) على أن تعبير "هيبوستاسيس مركب" هو تعبير مبهم وغامض وغير مقبول من الكنيسة.[٤٧] ولو كان مصطلح

---

[٤٥] وكما ذكر ق. بولس أنه "حيث كثرت الخطية ازدادت النعمة جداً". (رو ٥: ٢٠)، فقد أكد مار فيلوكسينوس أنه بالتجسد خلق الله الإنسان من جديد في داخل شخصيته الخاصة. انظر صفحة ٤٤٨.

* وحتى بالنسبة لتعبير 'هيبوستاسيس واحد مركب' يختلف يوحنا الدمشقي في تفسيره تماماً عن البطريرك ساويروس الأنطاكي. انظر الملحق الموجود في نهاية الكتاب.

[٤٦] انظر صفحة ٥١١.

[47] See essay in *Das Konzil Von Chalkedon, op. cit.*, p. 703.

’طبيعة‘ يُستخدم بمعناه العام المجرد، وليس كحقيقة محددة (مخصخصة)، لكان رفض الفكر اللاهوتي الخلقيدوني لعبارة "طبيعة مركبة" يصير مفهوماً. ولكن السؤال هو: كيف يمكن لناسوت المسيح كحقيقة عامة مجردة أن يدخل حيز الزمان والمكان ما لم يكن في صورة شخص مرئي وملموس (أي في صورة محددة)؟. ويبدو أن الفكر اللاهوتي الخلقيدوني هنا كان قلقاً بشدة من أجل استبعاد احتمالية الاضطرار للاعتراف بأن الله هو ’رابوع‘ بدلاً من ثالوث. وهكذا نرى أنه كان هناك فرق بين التفسير الخلقيدوني وغير الخلقيدوني حول هذه النقطة.

وبواسطة عبارة "هيبوستاسيس مركب" أو "طبيعة مركبة" يؤكد الفكر اللاهوتي غير الخلقيدوني على الوجود المتزامن للاهوت والناسوت في المسيح الواحد. وهذا يعني أن شخص يسوع المسيح الواحد قد تكوَّن بواسطة اتحاد اللاهوت والناسوت. وكان تعريف الإيمان الخلقيدوني قد أكد أن طبيعتي اللاهوت والناسوت "يتواجدان معاً في بروسوبون واحد وهيبوستاسيس واحد". وقد أصر الفكر اللاهوتي غير الخلقيدوني على الطابع المركب لشخص المسيح، وكان هذا الفكر مؤسس على مفهوم سكندري الأصل. فإذا كان ’الهيبوستاسيس الواحد‘ - الذي جاء في اعتراف الإيمان الخلقيدوني - لم يؤخذ بكونه "هيبوستاسيس واحد مركب"، فإن هذا يعد إثباتاً إضافياً أن البطريرك ساويروس ومن يتفقون معه كانوا بالتأكيد على حق في حكمهم أن مجمع خلقيدونية لم يحافظ على مدلولات المفاهيم السكندرية التي قصدها الآباء.

ويؤكد الفكر اللاهوتي غير الخلقيدوني أن اتحاد اللاهوت والناسوت في يسوع المسيح لم يكن اتحاداً لطبيعتين في صورتهما

العامة المجردة، ولكن اتحاداً لله الابن مع الناسوت الذي صار مخصخصاً (*individuated*) في الاتحاد. وبالرغم من أن الناسوت لم يكن هيبوستاسيس مستقل في مقابل (هيبوستاسيس) الله الابن، فقد صار (الناسوت) في الحالة الهيبوستاسية (*hypostatic*) في الاتحاد. ومن هنا أصر كل من البطريرك ساويروس وتقريباً كل اللاهوتيين الآخرين المعترف بهم في الجانب غير الخلقيدوني، على أن الهيبوستاسيس الواحد ليس 'بسيطاً' (*simple*) ولكنه 'مركباً' (*composite*). وكان هذا المفهوم الكيرلسي ـ كما ذكرنا ـ يُظهر أن المقصود بمصطلح "طبيعة واحدة" ـ كما هو محفوظ في التقليد السكندري ـ لا يلائم وصفه كمكافئ لمصطلح 'الطبيعة الوحيدة' (*monophysite*).

وهيبوستاسيس يسوع المسيح الواحد ليس ببساطة هو هيبوستاسيس الله الابن، ولكنه هو هيبوستاسيس الله الابن في حالته المتجسدة. ولذلك كتب البطريرك ساويروس في كتابه "ضد النحوي":[48]

> "إن الطبيعتين والهيبوستاسيسين* الذي منهما تركب (المسيح)، قد أُدركا في الاتحاد بلا أي اختزال وبلا أي تغيير. ولكن من غير الممكن أن نميِّز بروسوبون لكل منهما، لأنهما لم يوجدا (في المسيح) منفصلين سواء في تحديد معين (*specific concretion*) أو في ثنائية. لأنه

---

[48] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 187.

* يقول ق. كيرلس في رسالته إلى أكاكيوس أسقف مليتين: "لأنه يُعترف أن هناك طبيعة واحدة للكلمة، ولكننا نعرف أنه تجسد وصار إنساناً... وبناء على هذا فقط يُفهم **إختلاف الطبيعتين أي الهيبوستاسيسين (الأقنومين)**، لأن اللاهوت والناسوت ليسا هما نفس الشيء من جهة النوعية الطبيعية" (رسائل ق. كيرلس السكندري، الجزء الثالث، ترجمة وإصدار المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية بالقاهرة ١٩٩٥م. رسالة ٤٠: ١٥ صفحة ٥١).

هو هيبوستاسيس واحد من كليهما، وبروسوبون واحد على نحو موحد *(conjointly)*[*]، وطبيعة واحدة لله الكلمة المتجسد".

وهكذا يصبح الأمر واضحاً جداً، فالهيبوستاسيس الواحد ليسوع المسيح هو من كلا اللاهوت والناسوت. ولم يكن على الإطلاق القصد من هذا التأكيد هو التقليل من السيكولوجية الإنسانية الخاصة بربنا، وإنما الاعتراف بها بدون الوقوع في موقف يتضمن تقسيماً للمسيح الواحد.

* أي بروسوبون واحد للهيبوستاسيس الواحد الذي تركب من اتحادهما معاً

الفصل الثالث عشر

المَوْقِفِ غيرِ الخَلْقِيدُونِي
فِي مُقارَنَةٍ مَعْ
مَوْقِفِ الجَانِبِ الخَلْقِيدُونِي

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

لابد وأنه قد أصبح واضحاً الآن، بعد كل الفحص السابق للتاريخ والفكر اللاهوتي، أن التقييم التقليدي للموقف غير الخلقيدوني من جانب الخلقيدونيين لم يعتمد على أي أساس حقيقي لا في تاريخ الصراع نفسه ولا في وجهة النظر العقائدية التي تمسك بها غير الخلقيدونيين. ويمكننا أن نرى هذه الحقيقة في أجلى صورها عندما نقارنها بالموقف الخريستولوجي الذي تبناه الجانب الخلقيدوني منذ القرن السادس. وكما ذكرنا، كان الكيان الخلقيدوني وبالأخص في الشرق، قد حاول بطرق متعددة أن يُصلح العيوب التي أشار إليها معارضوه، ولكن بدون أن يعترف أن مجمع خلقيدونية ينبغي أن يُلام في أي شيء. وكان هذا هو الإطار الذي قدم فيه الجانب الخلقيدوني شرحه الخريستولوجي في القرنين السادس والسابع. ويتعين علينا الآن أن ننظر بإيجاز في الموقف الذي تمسك به الجانب الخلقيدوني، ونرى إذا كان - بالرغم من دفاعه عن مجمع عام ٤٥١م - قد قدَّم بالفعل رؤية أكثر ملاءمة وقبولاً لبشرية المسيح من تلك التي أكدها الجانب غير الخلقيدوني، كما ادعى ذلك الباحثون المؤيدون لخلقيدونية.

وسوف نقوم في سبيل هذا البحث، بفحص الموقف العقائدي الذي تبناه مجمعا القسطنطينية عام ٥٥٣م، وعام ٦٨٠ – ٦٨١م على الترتيب، وهما اللذان يعتبرهما الكيان الخلقيدوني مجمعين مسكونيين،* وسوف نفحص أيضاً الفكر اللاهوتي الذي تمسك به لاهوتيو الجانب الخلقيدوني في كلا المجمعين. وسنعتمد في هذا

* وهما المجمع الخامس والمجمع السادس في سلسلة المجامع السبعة التي يعترف بها الجانب الخلقيدوني والتي بدأت بمجمع نيقية عام ٣٢٥م.

المجال على دراسة التفسيرات اللاهوتية لكل من يوحنا النحوي (John the Grammarian) ـ الذي انتقده ساويروس الأنطاكي في واحد من أكبر كتبه ـ ويوحنا الدمشقي (John of Damascus).

وهناك أسباب دعتنا لتفضيل اختيار هذين الرجلين عن ليونتيوس البيزنطي (Leontius of Byzantium) ومكسيموس المعترف (Maximus the confessor). فبالرغم من أن اللاهوتيين البيزنطيين الأرثوذكس يستشهدون بكل من ليونتيوس ومكسيموس كمرجعين مقبولين لديهم، وبالرغم من أن كثير من الباحثين الغربيين يعتبرونهما من اللاهوتيين الخلقيدونيين المعترف بهم، إلا أن ديفيد بيشر (David Beecher Evans) قد أظهر في دراسته عن ليونتيوس[1] أن ذلك اللاهوتي الذي ظهر في القرن السادس كان في الحقيقة هرطوقياً يتمسك بفكر خريستولوجي ينتمي إلى أوريجينوس، وأن مكسيموس كذلك الذي ظهر في القرن السابع من الممكن أن يكون أيضاً قد أخذ فكره المتحيز من نفس المصدر.[2] وحيث إن مثل هذه الشكوك لم تُثار حول أي من يوحنا النحوي أو يوحنا الدمشقي، فسوف نقوم هنا بفحص موجز لتعاليمهما. وفي ظل غياب الكتاب الأصلي ليوحنا النحوي، سنعتمد في تلخيص فكره الخريستولوجي على مقتطفات من كتابه، كان البطريرك ساويروس الأنطاكي قد أوردها في رده عليه. أما بالنسبة ليوحنا الدمشقي فسنرجع في التعامل معه إلى أعماله التي نُشرت ضمن مجموعة "آباء الكنيسة" (The Fathers of the Church).[3]

---

[1] David Beecher Evans: *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*, Dumbarton Oaks Studies, Thirteen, 1970.

[2] المرجع السابق صفحة ١٤٦.

[3] *St., John of Damascus: writings*, Tr., Frederic H. Chase, Jr., NewYork, 1958.

٢. مجمعا القسطنطينية:

لقد كان مؤلف كتاب 'الاقتباسات الكيرلسية'[٤] ويوحنا النحوي من أوائل الخلقيدونيين الذين ابتدئوا الفكر اللاهوتي الجديد في العقود الأولى من القرن السادس، وقد كُتب لهذا الفكر الانتصار في مجمع عام ٥٥٣م، وهو الذي أسماه شارلز موللر[٥] 'الخلقيدونية الجديدة' (*neo-Chalcedonianism*). وكما أظهرنا فيما سبق، فإن الموقف اللاهوتي الذي تبناه ذلك المجمع - ما عدا دفاعه عن مجمع خلقيدونية - كان في جوهره يقترب من نفس الموقف الذي يتمسك به الكيان غير الخلقيدوني.[٦]

أما مجمع عام ٦٨٠ – ٦٨١م فله تاريخ مختلف، لأنه هو الذي وضع نهاية عصر من الصراع بين فريقين داخل الكيان الخلقيدوني في الشرق. وكان أحد هذين الفريقين يتمسك بأن 'إرادة (*will*)' المسيح هي واحدة و'فعل (*operation*)' المسيح هو واحد في جميع الأحوال. وحيث إن كاتب هذه الدراسة يشعر بأنه غير مؤهل لأن يوضح بالضبط وجهة نظر الرجال الذين دافعوا عن هذا التفسير، فلن يحاول السير في هذا الإتجاه.[٧] وعلاوة على ذلك، بما أن اهتمامنا هنا هو فحص الفروق الحقيقية بين الجانبين الخلقيدوني وغير الخلقيدوني حول هذا الأمر، فإن السؤال عن المفهوم اللاهوتي للرجال الذين أدانهم مجمع عام ٦٨٠ – ٦٨١م يصبح ليس ذو أهمية لنا في السياق الحالي.

---

[٤] انظر صفحة ٣٧٦.

[٥] مرجع سابق.

[٦] انظر صفحة ٢٧٢ وما يليها.

[٧] من الأسلوب الذى اتبعه هذا المجمع في تقييم اللاهوتيين غير الخلقيدونيين بشكل غير صحيح، يمكننا أن نتساءل عما إذا كان المجمع قد أخطأ أيضاً في تفسيره لموقف هؤلاء الرجال.

وقد صدَّق مجمع عام ٦٨٠ – ٦٨١م على مجمع نيقية، والقسطنطينية، وأفسس، وخلقيدونية، والقسطنطينية الثاني.[٨] وأشار المجمع إلى مجمع خلقيدونية بكونه مجمع "الآباء الستمائة والثلاثين الملهمين من الله ضد أوطيخا وديسقوروس المبغضين من الله".[٩]

وأكد المجمع (عام ٦٨٠ – ٦٨١م) أن قانون إيمان نيقية والقسطنطينية يعتبر كافياً في حد ذاته، ولكن بما أن[١٠] الشيطان وجد رجالاً يستخدمهم كأدوات يقلق بهم الكنيسة، لهذا فقد أصبح إعلان الإيمان الذي أصدره المجمع ضرورياً. وهؤلاء الرجال (الذين استخدمهم الشيطان) كانوا يروجون هرطقة وجود "إرادة واحدة وفعل واحد في الطبيعتين اللتين للمسيح، إلهنا الحقيقي، الواحد من الثالوث القدوس". وزعم المجمع أنه اكتشف (وجود) تلك الهرطقة في عدد من القادة في الجانب الخلقيدوني[١١] بما في ذلك أربعة بطاركة سابقين للقسطنطينية، وواحد من باباوات روما، وبطريرك واحد لكل من الإسكندرية وأنطاكيا. وذكر المجمع في حكمه أن تأكيد أولئك الرجال على وجود "إرادة واحدة" و"فعل واحد" إنما يتضمن اعتبارهم أن ناسوت المسيح كان بلا إرادة وبلا فعل[١٢] وهو موقف مشابه لموقف أبوليناريوس. وأصر المجمع أن هذه الهرطقة "تشبه الاعتقاد الجنوني والشرير الذي لعديمي التقوى أبوليناريوس وساويروس وثيميستيوس".[١٣]

[8] *Nicene and post-Nicene Fathers*, sec. ser., vol. XIV, p. 344.

[٩] المرجع السابق صفحة ٣٤٤.

[١٠] المرجع السابق صفحة ٣٤٤.

[١١] الرجال المشار إليهم هم:

Theodorus of Pharan; Sergius, Pyrrhus, Paul and Peter of Constantinople; Honorius of Rome; Cyrus of Alexandria; Macarius of Antioch; Stephen; and Polychronius.

[١٢] هل من الممكن أن يكون هذا بالفعل هو إعتقادهم؟

[١٣] عن ثيميستيوس انظر صفحة ٥٠٨.

وكان المجمع قد أكد بايجابية على ما يلي:

(١) إنه ينبغي الاعتراف أن المسيح إله حقيقي وإنسان حقيقي، وهو واحد من الثالوث القدوس، وأنه كامل في اللاهوت وكامل في الناسوت.

(٢) إنه يوجد فيه (أي في المسيح) إرادتان طبيعيتان وفعلان. والإرادتان لا تناقض إحداهما الأخرى، ولكن الإرادة البشرية تعمل وفق (*conforms to*) الإرادة الإلهية وتخضع لها على الدوام.

(٣) إن كل طبيعة ـ على الرغم من أنها متحدة مع الأخرى ـ تريد وتفعل بدون اختلاط ولا انقسام.

(٤) إن الطبيعتين متحدتان في الهيبوستاسيس (الأقنوم) الواحد الذي يتمم المعجزات ويتحمل الآلام في طبيعتي اللاهوت والناسوت على الترتيب.

(٥) "لذلك نحن نعترف بإرادتين وبفعلين يتزامنان بتطابق كامل فيه (في المسيح) من أجل خلاص الجنس البشري."

وقد تعامل مجمع عام ٦٨٠ – ٦٨١م مع مسألة 'إرادة' و'فعل' المسيح، على أساس مبدأ لاهوتي هام وهو أن الطبيعتين اللتين تكوَّن منهما المسيح كانتا حقيقيتين وكاملتين. وبكونهما طبيعتين حقيقيتين وكاملتين، فإن كلاً من اللاهوت والناسوت كانت له خواصه وملكاته الخاصة به بدون أي نقصان. وكانت القدرة على الإرادة والفعل موجودة في اللاهوت وكذلك في الناسوت أيضاً، ولذلك كان الله الكلمة لديه في ذاته القدرة الإلهية على الإرادة والفعل، كما أن الناسوت الذي وحَّده بنفسه كانت لديه أيضاً القدرة البشرية على الإرادة والفعل. وكان اهتمام مجمع عام ٦٨٠ –

٦٨١م الواضح هو أن يؤكد هذا المبدأ اللاهوتي الأساسي، وهو الأمر الذي لم يكن محل تساؤل الإطلاق سواء بالنسبة للجانب الخلقيدوني أو غير الخلقيدوني.

ومع التسليم بتلك الحقيقة، ينبغي لنا أن نقدم بعض الملاحظات الخاصة بمجمع عام ٦٨٠ – ٦٨١م:

أولاً، سواء كان رجال الجانب الخلقيدوني - الذين أدانهم المجمع كهراطقة - يرون أن ناسوت المسيح كان خالياً من القدرة على الإرادة والفعل أم لا، فالحقيقة أن البطريرك ساويروس والجانب الذي كان يدافع عنه لم تكن لديهم تلك الرؤية على الإطلاق. وعلى الرغم من أنهم كانوا بالفعل يصِّرون على تعبير 'إرادة واحدة' و'فعل واحد'، إلا إنهم كانوا يؤكدون في نفس الوقت أن الطبيعتين كانتا حقيقيتين وكاملتين، بحيث أنه في المسيح الواحد كانت توجد كلتا الخواص والقدرات الإلهية والبشرية بدون أي نقصان، ويمكننا أن نميِّز بينهما على مستوى الذهن (الفكر). كما أكدوا أيضاً أن طاعة المسيح لإرادة وعمل الآب كانت أمراً لا غنى عنه لأجل خلاص العالم. وعلاوة على ذلك كانوا يرون (أي البطريرك ساويروس وبقية الجانب غير الخلقيدوني) أن آلام المسيح وموته هي الوسيلة التي تمم بها فداء الجنس البشري. وبالإضافة إلى كل ما ذكرناه، أوضحوا أنه لا يوجد هناك اختلاط أو انقسام في المسيح الواحد، مما يعني أن الناسوت ظل ناسوتاً دون أن يختلط مع اللاهوت في المسيح الواحد، والعكس بالعكس. وغني عن البيان هنا أنه لم يكن من الممكن لغير الخلقيدونيين أن يقدِّموا كل تلك التأكيدات بدون أن يكون لها أساس حقيقي. وهكذا فكما كانت عبارتهم "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" لا تتضمن أي

تجاهل أو رفض لأي من الطبيعتين، فكذلك لم يكن القصد من تعبيري 'إرادة واحدة' و'فعل واحد' هو تأكيد ضياع أو سلبية إحدى الحقيقتين اللتين دخلتا في الإتحاد.

وبحسب وجهة نظر الجانب غير الخلقيدوني، فإن 'الإرادة' و'الفعل' هما التعبير (*expression*) عن ملكة الاختيار وملكة العزم (على الفعل) (*volitional and conative faculties*)، المتأصلتين في كل طبيعة، ولكن الشخص أو الهيبوستاسيس هو الذي يظهرهما. فملكتا الاختيار والعزم (على الفعل) لكل من اللاهوت والناسوت كانتا كاملتين بدون أي نقصان أو اختلاط في المسيح الواحد الذي يقوم أقنومه الواحد بالتعبير عنهما.* ولم يكن تقليد غير الخلقيدونيين (السكندري) يتحدث عن 'إرادتين طبيعيتين' و'فعلين طبيعيين' لأن ذلك من وجهة نظرهم يتضمن وجود شخصين، ولكن هذا لم يكن يعني أنهم أكدوا على وجود طبيعة إلهية ناقصة أو طبيعة بشرية متقلصة، بل قد أنكروا كلا الوضعين قطعياً. وكان اهتمامهم الأول هو الاعتراف بحقيقة الطبيعتين وكمال كل منهما، بدون التخلي عن تأكيد وحدة المسيح. وقد يكون الإصرار على تعبيري 'إرادتين طبيعيتين' و'فعلين طبيعيين' جائزاً لدى اللاهوتيين المنتمين للتقليد المؤسس على الخطاب العقائدي للبابا ليو، ولكن هذان التعبيران بالنسبة للذين نشأوا على التراث اللاهوتي الكيرلسي، كانا من الممكن أن يتضمّنا تقسيماً

---

* إذاً كانت الإرادة والفعل من وجهة نظر الجانب الخلقيدوني **هما من ملكات** الطبيعتين، ولذلك كان يصر على أن المسيح له إرادتان وفعلان. ولكن من وجهة نظر الجانب غير الخلقيدوني، فإن الإرادة والفعل هما **التعبير عن ملكتي** القدرة على الاختيار والقدرة على الفعل، وحيث إن التعبير يخص الهيبوستاسيس الواحد لذلك فهو تعبير واحد، أي إرادة واحدة وفعل واحد. لأن الهيبوستاسيس هو الذي يستطيع فقط أن يُظهر الإرادة والفعل (أي يجعلهما واقعاً). فالقدرة على الاختيار والقدرة على الفعل هما من الملكات العامة للطبيعة ولكن الهيبوستاسيس هو الذي يُظهر الإرادة ويعبر عنها ويظهر الفعل ويعبر عنه

للمسيح الواحد إلى مركزين للوجود والفعل. وهكذا مثلما كان مجمع خلقيدونية متعجلاً جداً في تبني عبارة 'في طبيعتين'، كان مجمع عام ٦٨٠ - ٦٨١م هو الآخر متسرعاً جداً في التأكيد على عقيدة 'إرادتين' و'فعلين'، وإدانة عقيدة 'إرادة واحدة' و'فعل واحد' بدون فحص مدقق للقضية محل النقاش.

ثانياً، زعم المجمع أنه يؤكد أن هيبوستاسيس المسيح هو واحد. وقد أصر المجمع في الحقيقة على أن كلاً من المعجزات والآلام هي لنفس الشخص أو الهيبوستاسيس، ولكنه ذكر في نفس الوقت أيضاً أن كل طبيعة تريد وتفعل الأشياء اللائقة بها. فما هو إذن الهيبوستاسيس؟ أليست الطبيعتان اللتان تريدان وتفعلان هما هيبوستاسيسين؟ وهل يختلف هذا الهيبوستاسيس الواحد (الذي تكلموا عنه) من أي ناحية عن البروسوبون الواحد الخاص بالمدرسة النسطورية؟

وينبغي علينا، ونحن نطرح هذه الأسئلة، أن نتذكر أن تلك كانت إحدى الأمور التي أشار إليها البطريرك ساويروس ضد مجمع خلقيدونية، وقد فشل مجمع عام ٦٨٠ - ٦٨١م في الرد عليها. ولكن يزعم كل من يوحنا النحوي ويوحنا الدمشقي أن لديهما إجابات مرضية على تلك الأمور.

٢. يوحنا النحوي:

يوحنا النحوي، هو أحد رجال الجانب الخلقيدوني في بدايات القرن السادس، وقد أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن مجمع عام ٤٥١م ضد البطريرك ساويروس الأنطاكي. ويعتبر يوحنا النحوي هو الشخص الذي وضع الأساس لكل تطور لاحق في التعليم الخريستولوجي الخلقيدوني.

(أ) تعريف المصطلحات:

إن الفقرات التي اقتبسها البطريرك ساويروس من كتاب يوحنا النحوي، لا تحتوي في الواقع على إشارات كافية نستطيع من خلالها أن نصل إلي تعريف شامل لمعاني المصطلحات عنده. ولكن كانت هناك فقرة واحدة قام فيها النحوي بتعريف مصطلحات 'أوسيا'، و'هيبوستاسيس' و'فيزيس' نوردها فيما يلي:[١٤]

> "يدل 'الأوسيا' على ما هو عمومي (*the common*) مثل اللاهوت الواحد الذي للثالوث القدوس أو مثل الناسوت بصفة عامة. أما 'الهيبوستاسيس' فيشير إلى 'البروسوبون' الواحد الذي للآب، و(البروسوبون) الذي للابن و(البروسوبون) الذي للروح القدس؛ أو أيضاً الذي لبطرس أو يوحنا أو أي رجل. وتُعرَّف 'الفيزيس' في بعض الأحيان مع الأوسيا وفي بعض الأحيان مع الهيبوستاسيس".

ونلاحظ من التفسير المبدئي لتلك الفقرة الواضحة، أنه لا يوجد أي فرق ظاهر في تعريف المصطلحات اللاهوتية بين البطريرك ساويروس ويوحنا النحوي. وحتى يوحنا الدمشقي كان يمكنه أيضاً أن يتفق معهما في ذلك التعريف.

ولكن عند استخدام هذه المصطلحات في التفسيرات المتعلقة بشخص المسيح، نجد أن البطريرك ساويروس يختلف مع النحوي في أمرين على الأقل:

الإختلاف الأول: عندما يشير النحوي إلى 'العمومي' كمدلول للأوسيا فإنه يأخذه في المعنى المجرد، لذلك استطاع أن يعترف بإمكانية تصور 'الأوسيا' (لنوع ما) قائماً بذاته بعيداً عن كل

---

[14] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 145.

الأعضاء الفردية لذلك النوع. وقد جعله هذا (التصور) يأخذ مصطلح 'طبيعة' أو 'فيزيس' في عبارتي "من طبيعتين" و"في طبيعتين" بمعنى 'الأوسيا' كحقيقة عامة مجردة (وليست مخصخصة). ولذلك كتب النحوي: "وهكذا كان في المسيح اتحاد لإثنين من الأوسيا".[١٥] وعلى النقيض من هذا، كان البطريرك ساويروس معارضاً لهذا الفهم،[١٦] حيث وجد - في ضوء تعريفه للمصطلحات السابقة - أنه إذا أخذنا الطبيعتين بمعنى 'الأوسيا' (كحقيقة عامة) فإنه من المستحيل أن نتصور إمكانية أن يتحدا 'هيبوستاسياً'.[١٧]

الاختلاف الثاني بين النحوي والبطريرك ساويروس نراه في إدعاء الأول أن مصطلح 'طبيعة' الذي ورد في عبارة ق. كيرلس "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" لم يكن بمعني 'الأوسيا'، رغم أن هذا كان هو معنى الكلمة في عبارتي "من طبيعتين" و"في طبيعتين"، وقد عبَّر النحوي عن ذلك بقوله:[١٨]

> "ولذلك عندما يتكلم ق. كيرلس عن 'الطبيعة' بذاتها بدون إضافة كلمات "لله الكلمة"، فهو يشير إلى 'الأوسيا' وبالتحديد عمومية اللاهوت".

ويصر البطريرك ساويروس في رده على النحوي في تلك النقطة على أن ق. كيرلس لم يأخذ مصطلح 'طبيعة' في الإشارة إلى المسيح، إلا فقط بمعنى حقيقة أقنومية (*hypostatic reality*). ولا توجد فقرة واحدة في الاقتباسات التي أوردها البطريرك ساويروس (من كتاب يوحنا النحوي) توضح المعنى الذي كان يراه يوحنا لكلمة 'طبيعة' في

---

[١٥] المرجع السابق صفحة ١٤٦.

[١٦] انظر صفحة ٤٦٢ ومايليها.

[17] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 200.

[١٨] المرجع السابق صفحة ١٦٦.

عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة". ولكن يمكننا من سياق الكلام، أن نفترض أنه كان يأخذها بمعنى 'هيبوستاسيس'. ويرى يوحنا الدمشقي أن كلمة 'طبيعة' التي في العبارة لا تعني 'العمومي' الذي نجده في أشخاص الثالوث الثلاثة ولا تعني شخص الله الكلمة، ولكنها هي "الطبيعة العمومية التي تعتبر بكمالها في شخص الكلمة".[19] وحيث إن الابن له نفس الأوسيا الواحد الذي للآب وللروح القدس، فإن عبارة الدمشقي تعتبر عبارة مضللة، لأنه على سبيل المثال ما هو الفرق بين 'العمومي' الذي نجده في أشخاص الثالوث الثلاثة والطبيعة العمومية التي تعتبر بكمالها في شخص الكلمة أو الابن؟. ومع ذلك كان التمييز بين لاهوت الابن (أي الأوسيا) والابن نفسه (أي الهيبوستاسيس) يتضمن تعليماً ينبغي التسليم به، وكان البطريرك ساويروس وبقية اللاهوتيين غير الخلقيدونيين يؤيدون هذا المفهوم بدرجة لا تقل عما يفعله يوحنا الدمشقي.

وما يجب أن نؤكد عليه هنا هو إصرار البطريرك ساويروس الأنطاكي على أن كلمة 'فيزيس' أو 'طبيعة' عند ق. كيرلس ينبغي أن تؤخذ في جميع العبارات (التي تشير للمسيح) بمعنى حقيقة محددة (*concrete reality*) وليس بمعنى الحقيقة العامة المجردة. ومن الثابت أن ق. كيرلس واللاهوتيين غير الخلقيدونيين وكذلك يوحنا الدمشقي نفسه كانوا يرفضون فكرة أن ناسوت المسيح أُحضر للوجود منتمياً لشخص بشري قبل أن يُوحَّد بالله الابن، ولكن البطريرك ساويروس كان يصر على أن الناسوت الذي اتخذه الكلمة في التجسد كان في الحالة الأقنومية أي أنه كان ناسوتاً مخصخصاً ومتفرداً (*individuated manhood*). وبهذا التأكيد

[19] John of Damascus, *op. cit.*, p. 291.

حفظ البطريرك ساويروس الحالة الأقنومية للناسوت بدون الوقوع في عقيدة وجود شخصين في المسيح.*

أما بالنسبة لمصطلح 'بروسوبون'، فلا تحتوي الاقتباسات (التي أوردها ساويروس عن النحوي) على كثير من الأدلة التي نستطيع من خلالها أن نحدد وجهة نظر النحوي. وقد ذُكر هذا المصطلح في فقرة واحدة جاء فيها:[20] "والهيبوستاسيس الذي تكوَّن، ينبغي أن نفهمه كبروسوبون". فهل يعني هذا أن 'الهيبوستاسيس' والبروسوبون' هما مترادفان عند النحوي؟ أم يعني أنه عندما يتكون الهيبوستاسيس يصبح له البروسوبون الخاص به؟ والمفهوم الأخير - كما ذكرنا - كان هو المفهوم الذي يتمسك به البطريرك ساويروس.

(ب) نقد الموقف غير الخلقيدوني:

كان يوحنا النحوي يتهم الموقف غير الخلقيدوني - الذي يعبِّر عنه البطريرك ساويروس - بالتمسك بخطأين:

أولاً: قام النحوي بتفسير مصطلح 'طبيعة' بمعنى 'الأوسيا'، ثم أصر على أن البطريرك ساويروس والجانب غير الخلقيدوني عندما يؤكدون على "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة" ويستبعدون "في طبيعتين"، فإنهم بذلك يعترفون بعقيدة (وجود) أوسيا واحد في المسيح، حيث يقول النحوي:[21]

> "هو (أي ساويروس) يتكلم عن أوسيا واحد للجسد والروح. وبنفس الطريقة هو يعتبر أن الرب واحد مع جسده.

---

* القول بأن الناسوت كان في الحالة الأقنومية لا يعني أنه كان أقنوماً مستقلاً أُضيف إلى أقنوم الكلمة وإنما يعني أن الناسوت أُوجد في التجسد مخصخصاً ومتفرداً وليس بالمعنى العام المجرد.

[20] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 179, 199.

[21] المرجع السابق صفحة ٣٤.

فمن الجلي أنه يقصد أوسيا واحد وليس بروسوبون (واحد) كما يتضح من الأدلة التي أظهرها".

ويكرر النحوي هذا الإدعاء مراراً فنجده يقول: "وهو (أي ساويروس) لا يتنازل عن (مفهوم) 'الأوسيا الواحد'، ولكنه يخلط ويفسد كل الأشياء. فكل شيء (عنده) هو جسد فقط؛ وقد حاول التملص من الروح العاقل."[22]

وقد أورد البطريرك ساويروس العبارة السابقة مع العديد من الاقتباسات الأخرى من كتاب النحوي - كما ذكرنا سابقاً[23] - والتي وجه من خلالها النحوي نفس اتهامه. وقد تحدى البطريرك ساويروس منتقده إن كان يستطيع أن يريه مثلاً واحداً على الأقل، سواء في كتاباته أو كتابات أي واحد من المقبولين في الجانب غير الخلقيدوني، يؤيد اتهامه هذا. وهكذا أنكر البطريرك ساويروس بشدة المعنى الذي رآه النحوي عنده، وهو الاعتراف (بوجود) 'أوسيا واحد' في المسيح.

ثانياً: اتهم يوحنا النحوي البطريرك ساويروس الأنطاكي أن تعريفه لمصطلح 'طبيعة' بمعني واقع خاص محدد (*concrete particular*)، هو ضد تعليم الآباء. وقد كتب النحوي: "لقد تعلمنا من الآباء أن المسيح واحد في ذات الجوهر مع الله الآب وواحد في ذات الجوهر معنا. وهم لم يعلِّموا أن الابن له ذات الهيبوستاسيس مع الآب ولا أن له ذات الهيبوستاسيس معنا."[24]

وفي رده على هذا الإتهام أقر البطريرك ساويروس - متفقاً مع النحوي - أن الآباء لم يعلِّموا أن الابن له ذات الهيبوستاسيس مع الآب

---

[22] المرجع السابق صفحة ٣٨.

[23] انظر صفحة ٤٦٢.

[24] المرجع السابق صفحة ٢٥٢.

ولا أن له ذات الهيبوستاسيس معنا.* وأكد البطريرك ساويروس أن تفسيره للعقيدة لم يتضمن أي من هذين المعنيين، وأضاف أن الآباء على النقيض من ذلك علَّموا أن:[٢٥]

> "المسيح هو واحد في ذات الجوهر مع الآب فيما يخص اللاهوت، وكذلك واحد في ذات الجوهر معنا نحن البشر فيما يخص الناسوت. وهذا لأنه بغير تغيير وبغير تقسيم هو واحد من كلا اللاهوت الذي للكلمة والجسد البشري الواحد الذي اتخذه من مريم الذي هو جسد مُحيَ بروح مفكر وعقل".

فالله الابن هو الذي صار متجسداً، وحيث إن الابن واحد في ذات الجوهر مع الله الآب، لذلك فإن المسيح 'الابن المتجسد' هو واحد في ذات الجوهر مع الله الآب. وعلى نفس النحو، فإن ناسوت المسيح بكونه الأوسيا البشري الكامل الذي تفرد وتخصخص (*individuated*) في الاتحاد مع الله الابن، فهو يظل متواصلاً مع بشريتنا. ولهذا فإن يسوع المسيح هو في نفس الوقت له ذات الجوهر مع الآب وله ذات الجوهر معنا. وإذا أخذنا مصطلح 'طبيعة' بمعنى واقع خاص معين، فإن ذلك لا يتضمن معنى أن المسيح له ذات الهيبوستاسيس مع الآب وله ذات الهيبوستاسيس معنا.[٢٦]

---

* من الواضح أن مصطلح 'طبيعة' عند النحوي كان يعني نفس معنى الأوسيا (الحقيقة العامة المجردة)، ولذلك كان يفسر عبارة "في طبيعتين" بمعنى في جوهرين واعتبر أن طبيعة واحدة إنما تعني "أوسيا واحد". ويبدو أنه رأى أن عبارة واحد مع الآب في الجوهر وواحد معنا في الجوهر هي مرادف لواحد مع الآب في الطبيعة وواحد معنا في الطبيعة، لأنه حينما وجد تفسير ساويروس للطبيعة بأنها وجود خاص محدد، رأى أن هذا هو مدلول 'الهيبوستاسيس' وكان ذلك يعني بالنسبة له أن المسيح له نفس الهيبوستاسيس مع الآب وله نفس الهيبوستاسيس معنا.

[٢٥] المرجع السابق صفحة ٢٥٣.

[٢٦] المرجع السابق صفحة ٢٥٥.

(ج) شخص يسوع المسيح:

لقد أكد النحوي على حقيقة لاهوت المسيح وناسوته. فبكونه الله، هو الابن الأقنوم الثاني من الثالوث القدوس، الذي له ذات الجوهر مع الآب ومع الروح القدس. ولذلك فإن الابن له نفس الأوسيا بكماله كما هو الحال بالنسبة للآب.

وكتب النحوي:[٢٧] "نحن نعترف أن كل هيبوستاسيس هو يملك كل مضمون (فحوى) اللاهوت". ولذلك عندما نقول أن "الثالوث له ذات الجوهر الواحد"، فنحن نعني أن "نفس الأوسيا مُتضمَّن بالكامل" في كل واحد من الأقانيم الثلاثة. "فالآب له الأوسيا بكماله (*in perfection*)، وكذلك أيضاً لكل من الابن والروح القدس الأوسيا بكامله. ولهذا فإن الآب هو إله كامل؛ والابن هو إله كامل؛ والروح القدس هو إله كامل." وكان النحوي واضحاً في أن "الآب ليس هو الذي صار متجسداً"، لأن الابن ليس هو الآب، ولا هو الروح القدس. "إنه الابن هو الذي صار متجسداً"، وهو (أي الابن) الذي له 'أوسيا' اللاهوت كاملاً. ولذلك نحن نقول مع بولس الرسول أن كل ملء اللاهوت كان موجوداً في يسوع المسيح جسدياً.[٢٨]

وبعد تأكيده على ألوهية المسيح، مضى النحوي ليشرح بشريته، وتساءل: "كيف يمكننا ونحن نعترف أنه إنسان تام كامل، ألاّ نقر أن فيه كل 'أوسيا' الناسوت؟ لأنه لم يتخذ جزءاً من الناسوت كما ادعى أبوليناريوس أي جسداً بدون روح عاقل، ولكنه اتخذ 'الأوسيا' بكامله أي جسد ممنوح روحاً عاقلاً ومفكراً. وحيث إن هذا هو الموجود تماماً في كل الكائنات البشرية كحقيقة عمومية،

---

[٢٧] المرجع السابق صفحة ١٥٣.

[٢٨] كولوسى ٢: ٩.

لذلك يشار إليه بـ 'الأوسيا'. وهم (أي الكائنات البشرية) لا يتمايزون الواحد عن الآخر في 'الأوسيا'، وإنما في الصفات الخاصة التي تصاحبهم أي الحجم واللون وتلك هي التي تُذكر كمواصفات للبروسوبون."[٢٩]

وهنا ينبغي علينا أن نلاحظ نقطتين أكد عليهما النحوي بالنسبة لناسوت المسيح. النقطة الأولى هي كمال ناسوت المسيح، وبالتالي فإن كل الخواص والقدرات (الملكات) التي تصاحب الناسوت الكامل كانت في ناسوت المسيح بدون أي نقصان. ولم تكن هذه النقطة محل خلاف بين النحوي والبطريرك ساويروس ولا بين الجانب الخلقيدوني وغير الخلقيدوني. أما النقطة الثانية فكانت اصراره على أن الأوسيا هو 'الحقيقة العمومية' التي في كل البشر. وقد أخذ النحوي هنا ناسوت المسيح بمدلول 'الأوسيا' بالمعنى المجرد بدون التسليم بأنه (أي الناسوت) هو 'هيبوستاسيس'. ومن الواضح أنه كان مهتماً بتجنب عقيدة وجود 'هيبوستاسيسين' أو شخصين في المسيح الواحد. ويبدو أنه قد ميَّز بين 'الهيبوستاسيس' والحقيقة الخاصة المحددة (*concrete particular*)، لذلك اعترف أن ناسوت المسيح كان واقعاً خاصاً محدداً، أي جسداً أُعطي روح عاقل مفكر (ولكنه مع ذلك لم يعترف به كهيبوستاسيس).* وعلى الجانب الآخر كان البطريرك ساويروس يستطيع أن يعترف ليس فقط أن ناسوت المسيح كان واقعاً خاصاً محدداً، ولكنه أيضاً كان في الحالة الأقنومية (*hypostatic*). وقد تجنب البطريرك ساويروس - كما ذكرنا - عقيدة وجود شخصين (في المسيح)، أولاً

[29] *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 154.

* انظر الفرق بين يوحنا النحوي والبطريرك ساويروس في تفسيرهما لمدلول الهيبوستاسيس في الملحق الموجود في نهاية الكتاب.

بالإصرار على أن الناسوت أصبح في الحالة الأقنومية فقط في الإتحاد مع الله الكلمة، وثانياً من خلال مفهومه عن 'الهيبوستاسيس المركب'. ومن هنا نرى أن كلاً من الرجلين يوحنا النحوي والبطريرك ساويروس كانا متفقين مبدئياً في مفهومهما اللاهوتي حتى فيما يخص النقطة الثانية، ولكنهما كانا يختلفان في مسألة الحالة الأقنومية لناسوت المسيح.

أما بالنسبة للعبارات الخريستولوجية، فكان النحوي واضحاً في أن كلتا العبارتين "من طبيعتين" و"في طبيعتين" مقبولتين، وأن مصطلح 'طبيعة' يشير إلى 'العمومي'. وحيث إن ناسوت المسيح لم يكن بالنسبة له 'هيبوستاسيس'، فقد أصر النحوي على أنه لم يكن ناسوت إنسان (مستقل) معين (*particular man*)، وكان هذا أيضاً هو ما أكده مراراً كل من البطريرك ساويروس ومار فيلوكسينوس أسقف منبج. وكان البطريرك ساويروس هو الذي ركز على مفهوم أن الناسوت كان 'في الحالة الأقنومية'، أما مار فيلوكسينوس فقد أكد على الخاصية 'المركبة' (*composite*) التي للمسيح ولكنه لم يتناول الحالة 'الأقنومية' لناسوته. وكان مار فيلوكسينوس في الحقيقة يمثل موقفاً خريستولوجياً أقل نضجاً من البطريرك ساويروس الأنطاكي في تلك النقطة بالتحديد.

وهناك نقطة أخرى لها صلة بالموضوع نفسه يتعين علينا أن نذكرها هنا، وهي أن يوحنا النحوي قد يكون أول لاهوتي خلقيدوني - ممن وصلت كتاباتهم إلينا - يُسلِّم بأرثوذكسية عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة". وحينما أقر النحوي بهذا الأمر، كان يؤكد أيضاً أن المعنى الذي أستخدم فيه ق. كيرلس هذه العبارة لا يتعارض مع عبارة مجمع خلقيدونية "في طبيعتين". وفي

الحقيقة حاول النحوي من خلال زعمه بسلطة وشرعية صيغة إعادة الوحدة ومن خلال الاعتماد على دفاع ق. كيرلس عن تعبير "طبيعتين" الوارد فيها، أن يدافع عن مجمع خلقيدونية من خلال الإدعاء بأن ق. كيرلس كان يعلِّم بأنه "لا فرق بين التأكيد على طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة، وبين الاعتراف بأن عمانوئيل هو بغير تقسيم متحد في طبيعتين".[30] وأقر النحوي ـ كما رأينا ـ أن صيغة "طبيعة واحدة" هي صيغة ضرورية بالضبط مثل صيغة 'طبيعتين' من أجل الحفاظ على الأرثوذكسية، فالأولى لأجل استبعاد النسطورية والثانية لنبذ الأوطيخية.[31]

ومن وجهة نظر البطريرك ساويروس، كانت الصيغتان تتناقضان مع بعضهما البعض، ولذلك فإنه من غير الممكن أن تكون كلتاهما أرثوذكسيتين في نفس الوقت. وهكذا انفصل البطريرك ساويروس الأنطاكي ويوحنا النحوي عن بعضهما (في الفكر) بدون أن يدركا أنهما كانا بطريقة أو بأخرى متفقين في جوهر الشرح اللاهوتي. أما القضية الوحيدة بينهما التي كانت بالفعل تحتاج إلى تسوية فلم تكن مسألة 'المونوفيزيتيزم' (الطبيعة الوحيدة) في مقابل 'الديوفيزيتيزم' (الطبيعتين)، ولكن القضية كانت في التساؤل عن مَن يكون هيبوستاسيس المسيح الواحد. وقد حاول النحوي أن يؤكد أن الهيبوستاسيس الواحد كان هو هيبوستاسيس الله الكلمة الذي بالإضافة لطبيعته الإلهية وحَّد بنفسه ناسوتاً كطبيعة ثانية. أما البطريرك ساويروس على الناحية الأخرى فكان يصر أنه (أي الهيبوستاسيس الواحد) كان هو

[30] المرجع السابق صفحة ١٠٧ـ ١٠٨.

[31] انظر المرجع رقم ٣ صفحة ٤٥٩.

الهيبوستاسيس المتجسد لله الكلمة* وهو بذلك كان هيبوستاسيس 'مركب (*composite*)'.

٤. يوحنا الدمشقي:

كان يوحنا الدمشقي راهباً رقد في حوالي منتصف القرن الثامن الميلادي، وكان بحق واحداً من أهم اللاهوتيين النظاميين في التقليد الكنسي الخلقيدوني في العصور القديمة. وقد قدَّم يوحنا الدمشقي في كتابه 'نبع المعرفة' (*Fount of Knowledge*)[٣٢] عرضاً مختصراً للهرطقات المختلفة، وهذا العرض يستوجب الانتباه لأنه يُظهر مدى تشوه صورة الموقف غير الخلقيدوني لديه، وكانت تلك الصورة في الأغلب هي التي لدى كل الجانب الخلقيدوني بصفة عامة. وفي كتابه 'الإيمان الأرثوذكسي' (*Orthodox Faith*) نستطيع أن نجد شرحاً نظامياً لعقيدة التجسد التي يتمسك بها الجانب الخلقيدوني في الشرق.

(أ) تقييم الجانب غير الخلقيدوني:

ذكر يوحنا الدمشقي في قائمة الهرطقات التي أشار إليها أربعة عناوين (أو مجموعات)، وقد قام بتقديم وصف لكل مجموعة منها. وكانت هذه المجموعات هي كالتالي:

- المصريون
- أتباع ساويروس (*Severians*)

* كان البطريرك ساويروس يتبع في ذلك تعليم ق. كيرلس الذي ذكر في رسالته الثالثة إلى نسطوريوس أن كلا الأقوال الإنسانية والأقوال الإلهية قد قيلت بواسطة شخص واحد هو هيبوستاسيس الكلمة الواحد **المتجسد** (الهيبوستاسيس المركب).

٣٢ ويحتوي كتاب: (*St., John of Damascus: writings*, op. cit.) على هذا العمل في جزئه الأول.

- الذين يؤمنون بعدم قابلية جسد المسيح للفساد (*Aphthartodocetae*) *
- الذين يدّعون أن المسيح كان يجهل بعض الأمور (*Agnoete*) أو أتباع ثيميستيوس[٣٣] (*Themistians*) #

وكان يوحنا الدمشقي يرى أن كل تلك الهرطقات هي أقسام مختلفة للهرطقة التي أسماها 'أتباع ساويروس (*Severians*)' أو 'أتباع ثيؤدوسيوس (*Theodosians*)'. وكان خطأ 'المصريين' من وجهة نظر الدمشقي أنهم لم يقبلوا مجمع خلقيدونية وأنهم انتقدوه، وحيث إن قائدهم كان ثيؤدوسيوس لذلك دعاهم 'أتباع ثيؤدوسيوس'. أما وصفه لأتباع ساويروس فكان مثيراً للغاية، لأنه يبدو في الأغلب أنه لم يرى أياً من أعمال البطريرك ساويروس نفسه، ولذلك ففي تفنيده للموقف اللاهوتي لساويروس قام اللاهوتي الخلقيدوني ببساطة بذكر فقرات معينة من كتاب يوحنا فيلوبونوس الذي كان من جماعة المنادين بثلاثة آلهة في القرن السادس، وكان الكيان غير الخلقيدوني قد بادر بإدانة فيلوبونوس عدة مرات كهرطوقي.[٣٤]

وبالنسبة لمن دعاهم (*Aphthartodocetae*) فكان يوحنا يشير إلى الجماعة التي تقتدي بشخصية وتعليم يوليان أسقف 'هاليكارنيسوس' (*Halicarnassus*). ولقد ذكرنا فيما قبل أن يوليان ومؤيده قيانوس السكندري - واللذين كانا بالنسبة ليوحنا

---

* الأصل اليوناني للكلمة يتكون من مقطعين، الأول (ἄφθαρτος) ويعني غير القابل للفساد والثاني (δοκέω) ويعني يعتقد.

33 *St., John of Damascus: writings, op. cit.,*

\# كان ثيميستيوس معلماً سكندرياً في القرن السادس نادى بأن المسيح كان يعاني الجهل (*ignorance*) ببعض الأمور.

٣٤ انظر صفحة ٢٨١ وما يليها وصفحة ٢٩٧ وما يليها.

الدمشقي من أتباع ساويروس - قد أدانهما الكيان غير الخلقيدوني تحت قيادة البطريرك ساويروس نفسه.[٣٥] أما الجماعة الأخيرة والتي دعاها الدمشقي (*Agnete*) فهم شيعة ليس لدينا عنها أية معلومات.

وكانت كتابات البطريرك ساويروس الأنطاكي الأصلية المدونة باليونانية قد دُمرت بالكامل بأوامر الإمبراطور جوستينيان؛ ولكنها نجت بجملتها في ترجمتها السريانية فقط والتي كانت هي المتاحة في تلك الأزمنة القديمة. وعلى هذا فمن الممكن ألا يكون يوحنا الدمشقي قد قرأ أياً من أعمال البطريرك ساويروس الأنطاكي. وفي كتابه 'الإيمان الأرثوذكسي' وصف الدمشقي البطريرك ساويروس بأنه تابع 'للمهلك ديسقوروس' ولأوطيخا و'رفقائهم الملاعين'، كما قال عنه أنه قد علّم بأن اتحاد الطبيعتين في المسيح قد حدث "بالامتزاج، والاختلاط والدمج والتحضير (أي تكوين منتج جديد)".[٣٦] وكل هذه الحقائق تُظهر بوضوح أن يوحنا الدمشقي لم يتلقى معلومات حقيقية عن طبيعة الشقاق الذي حدث في الكنيسة بعد مجمع خلقيدونية؛ كما تُظهر أيضاً أنه لم يكن لديه فهم صحيح للموقف اللاهوتي الذي يتمسك به الجانب غير الخلقيدوني. ومن ناحية أخرى وكما سنرى، فإن أي شيء ذو قيمة في التعليم الخريستولوجي للدمشقي، سنجد أننا نستطيع أن نتتبع أثره عند البطريرك ساويروس نفسه وبقية اللاهوتيين في الجانب غير الخلقيدوني.

---

[٣٥] انظر صفحة ٢٥٠ وما يليها وصفحة ٤٠٦ وما يليها.

[36] John of Damascus, *op. cit.*, p. 273.

(ب) يسوع المسيح، الله الابن المتجسد:

كان الفكر اللاهوتي ليوحنا الدمشقي هو في الواقع امتداد للتقليد الذي وضعه يوحنا النحوي ومؤلف كتاب 'الاقتباسات الكيرلسية'. ولذلك زعم الدمشقي - متفقاً في ذلك مع النحوي - أن مصطلح 'طبيعة' في عبارة 'في طبيعتين' يدل على 'الأوسيا'، وكان هذا المفهوم يخص بالتحديد ناسوت المسيح. كما تبع الدمشقي يوحنا النحوي أيضاً في إصراره على أن الناسوت لم يكن له هيبوستاسيس خاص به، وهذه العبارة يمكن أن تعني إما أن الله الابن اتخذ الناسوت كحقيقة عامة مجردة، أو أن الناسوت لم يصبح هيبوستاسيس بذاته (مستقلاً). وكان النحوي قد تبنى المفهوم الأول مؤكداً في نفس الوقت أن الناسوت قد صار واقعاً خاصاً محدداً برغم أنه لم يكن واقعاً أقنومياً (*hypostatic*). ولكن الدمشقي اعترف بأن ناسوت المسيح لم يكن بغير هيبوستاسيس، لأن الله الكلمة أعطاه الهيبوستاسيس الخاص به. وهذا هو مفهوم 'التأقنم' (*enhypostasia*) أي أن الناسوت الذي لم يكن متأقنماً قد صار متأقنماً باستلامه الهيبوستاسيس الخاص بالله الكلمة.* ويمكننا أن نرى في هذا التفسير أن اللاهوتي الخلقيدوني يشرح مفهوم 'الهيبوستاسيس الواحد' للمسيح بحسب تعريف الإيمان الخلقيدوني، أي إنه هو هيبوستاسيس الله الابن. وفي التجسد وحَّد الله الابن بنفسه ناسوتاً بأن قدم له الهيبوستاسيس الخاص به.

وهنا يبرز السؤال التالي: هل صار الناسوت واقعاً أقنومياً (*hypostatic*) في اتحاده بالله الكلمة، أم أن الجسد الذي له روح

---

* انظر مدلول الهيبوستاسيس عند يوحنا الدمشقي في الملحق الموجود في نهاية الكتاب.

عاقل مفكر، والذي اتخذه الله الكلمة من رحم العذراء كجسده الخاص، كان ناسوتاً بالمعنى العمومي المجرد فحسب؟ فإذا كانت إجابة الدمشقي هي الحالة الأولى، فإن هذا بالتحديد هو ما كان يؤكد عليه البطريرك ساويروس الأنطاكي. ولكن هذا السؤال مع ذلك ليس من السهل الإجابة عليه.

ولا يقر الدمشقي أن ناسوت المسيح كان له الهيبوستاسيس البشري الخاص به، ولكنه مع ذلك ذكر في مواقف متعددة أن المسيح له شخص مركب[37] والذي اعتبرته بمعنى 'هيبوستاسيس مركب'. وكما رأينا، كان 'الهيبوستاسيس المركب' عند البطريرك ساويروس يُعامل نفس معاملة 'الطبيعة المركبة'،[38] وهو يعني كيان متفرد (مخصخص) تكوَّن نتيجة الوجود المتزامن لاثنين من الأوسيا معاً. وفي تواجدهما المتزامن، يكون لكل واحد من الاثنين أوسيا، حقيقته الأقنومية في 'الهيبوستاسيس المركب'. وعلى سبيل المثال فإنه في يسوع المسيح، وحَّد لاهوت الكلمة - الذي هو هيبوستاسيس أزلي - بنفسه ناسوتاً أصبح واقعاً أقنومياً في اتحاده مع هيبوستاسيس الله الكلمة (*hypostatic*). فهل هذا هو المعنى الذي كان يقصده الدشقي في تأكيده أن يسوع المسيح هو 'شخص مركب'*؟

---

[37] John of Damascus, *op. cit.*, p. 274 & c.

[38] كتب يوحنا الدمشقي أن المسيح هو "طبيعة مركبة" ليس بمعنى الشيء الجديد الناتج عن شيئين. (المرجع السابق صفحة ٢٧١).

* كان الدمشقي يعتبر أن المسيح هو هيبوستاسيس مركب لأن الله الابن، وهو هيبوستاسيس أزلي، صار متجسداً بأن وحد بنفسه ناسوتاً كطبيعة ثانية بالإضافة إلى اللاهوت الذي هو طبيعته الخاصة وبالتالي أصبح هيبوستاسيس يملك طبيعتين ولذلك فهو هيبوستاسيس مركب. أما البطريرك ساويروس فقد كان يرى مثل ق. كيرلس أن المسيح هو هيبوستاسيس مركب لأنه تكوَّن من اتحاد هيبوستاسيس الله الكلمة مع الناسوت وهو في الحالة الهيبوستاسية، ومن هنا هو هيبوستاسيس مركب. (للمزيد انظر الملحق الموجود في نهاية الكتاب)

ومن المناسب هنا - ونحن نضع نصب أعيننا هذا السؤال - أن نقدِّم ملخصاً مختصراً للشرح اللاهوتي الذي قدَّمه الدمشقي عن شخص المسيح. فقد أكد يوحنا الدمشقي عقيدة الثالوث القدوس بكونه ثلاثة هيبوستاسيس في أوسيا واحد. وأقر أن الله الابن، أو الله الكلمة، الواحد من الثلاثة هيبوستاسيس، قد صار إنساناً. وأن طبيعتي اللاهوت والناسوت قد اتحدتا أقنومياً (*hypostatically*) بدون أن تتغير واحدة منهما إلى الأخرى أو تختلط واحدة منها بالأخرى، وبدون أن تدخل الطبيعتان معاً في تكوين طبيعة واحدة (جديدة) كشيء ثالث (*tertium quid*)،[٣٩] ولكن الطبيعتان تزامنتا معاً في اتحاد أقنومي (*hypostatic union*) بواسطته صار 'هيبوستاسيس' الله الابن هو 'هيبوستاسيس' يسوع المسيح[٤٠] الذي يتركب من ويوجد في الطبيعتين اللتين بقيتا كاملتين وصحيحتين حتى بعد الاتحاد.

وهكذا فإن المسيح الواحد يتضمن المخلوق وغير المخلوق، الفاني وغير الفاني بدون اختلاط، ويوجد بينهما تبادل للخصائص الذي من خلاله "يجعل الكلمة الأشياء البشرية خاصة به، لأن ما يخص جسده المقدس ينتمي له؛ والأشياء التي تخصه (أي التي تخص الكلمة) أوصلها إلى جسده."[٤١] وبقيت الطبيعتان بكل خواصهما وملكاتهما في الهيبوستاسيس الواحد، ولذلك استمر المخلوق مخلوقاً

---

[39] John of Damascus, *op. cit.*, p. 271.

[٤٠] كتب يوحنا الدمشقي: "إن ميلاد ربنا لم يكن بزرع (بشر)، ولكن بالخلق بواسطة الروح القدس، والتشكل لم يكن بتجميع جزء مع جزء ولكن اكتمل ككل مرة واحدة مع الله الكلمة نفسه الذي كان هو **شخص** الجسد". (المرجع السابق صفحة ٢٧٠). وعلى الجانب الآخر، أصر الدمشقي أن الطبيعتين اتحدتا الواحدة مع الأخرى في **شخص** واحد مركب". (المرجع السابق صفحة ٢٧٤).

[٤١] المرجع السابق صفحة ٢٧٤.

واستمر غير المخلوق غير مخلوق، واحتُفظ بالاختلافات التي بينهما كما هي في المسيح الواحد.[42]

أما السؤال عن كيفية تصور وحدة المسيح فقد شرحها يوحنا الدمشقي على النحو التالي: عندما تجسد الله الابن، وحَّد بنفسه جسداً مُحيَ بروح عاقل مفكر وجعله جسده الخاص. ولكن "جسد الله الكلمة لم يكن كائناً بشكل مستقل، ولا كان هناك شخص آخر بجانب شخص كلمة الله. وإنما على العكس ففي شخص الكلمة صار الجسد كائناً (أوجد)، أو بالأحرى أصبح له شخصية (تأقنم)، ولم يصبح (الجسد) شخصاً كائناً في استقلالية بذاته. ولهذا السبب لم يكن (الجسد) تنقصه الشخصية ولا أدخل شخصاً آخر في داخل الثالوث."[43]

وبالنسبة لتلك الفقرة التي تعتبر هي الحاسمة في فهم التعليم الخريستولوجي الرسمي للجانب الخلقيدوني في الشرق، فإنها لا تحتوي إلا على نقطة واحدة كان من المحتمل أن يطلب ساويروس عنها توضيحاً. وهذه النقطة تتعلق بالسؤال الذي ذكرناه آنفاً وهي بالتحديد التي جاءت في عبارة: "في شخص الكلمة صار الجسد كائناً (أوجد)، أو بالأحرى أصبح له شخصية". وقد عبَّر الدمشقي في الحقيقة بهذه الكلمات عن نظرية 'التأقنم' (*enhypostasia*) الخاصة باتحاد الطبيعتين في المسيح الواحد. وكان يعني بالتأكيد أن الله الابن، وهو هيبوستاسيس أزلي، صار متجسداً بأن وحد بنفسه ناسوتاً كطبيعة ثانية بالإضافة إلى اللاهوت الذي هو طبيعته الخاصة، ولذلك فإن يسوع المسيح هو هيبوستاسيس واحد يُعرف في طبيعتين.

---

[42] أكد الدمشقي أن "الطبيعتين بعد الإتحاد، قد حُفظتا (كاملتين) في الشخص المركب، أي في المسيح الواحد، وأنه كان لهما مع خواصهما الطبيعية وجود حقيقي". (المرجع السابق صفحة ٢٧٧).

[43] المرجع السابق صفحة ٢٨٧.

وتتضمن نظرية 'التأقنم' (*enhypostasia*)، بالشكل الذي اعتنقها به اللاهوتيون الخلقيدونيون، اهتمامين أساسيين. أولاً، كانت تلك النظرية تسعى لكي تستبعد عقيدة وجود أربعة أقانيم (بعد التجسد) بدلاً من الثالوث، وكان هناك اعتقاد أن التأكيد الأنطاكي على أن 'الطبيعة' هي مرادف 'للهيبوستاسيس'[٤٤] يمكن أن يؤدي إلى موقف مثل هذا، ولذلك قصدت نظرية 'التأقنم' (*enhypostasia*) أن تُظهر أن تعريف الإيمان الخلقيدوني قد تجنب هذه الاحتمالية. ثانياً، كانت النظرية تهدف إلى تأكيد وحدة شخص (هيبوستاسيس) المسيح مع الحفاظ في نفس الوقت على حقيقة الطبيعتين.

وكان كل من الجانب الخلقيدوني وغير الخلقيدوني يوافق على هذا الأمر، ولكن الأخير كان قد عبَّر عنه بدون نظرية 'التأقنم' (*enhypostasia*)، أما الأول فقد قدَّم تلك النظرية على أمل أنه يستطيع من خلالها أن يستبعد بنجاح الهرطقة التي كان يتصورها عند المعارضين لمجمع خلقيدونية. ونجد أن الدمشقي على سبيل المثال يقوم بعرض نفس النقطة مرات عديدة:[٤٥]

> "لأنه اتخذ باكورة جسدنا البشري، ليس ككائن بذاته وكشخص (قد تكوَّن) مسبقاً ثم أخذه على هذا النحو، ولكن (كجسد) أخذ وجوده في شخصه (أي في شخص الكلمة). وهكذا فإن شخص الكلمة صار هو شخص الجسد".*

---

٤٤ انظر صفحة ٥٣٦ وما يليها.

٤٥ المرجع السابق صفحة ٢٩٠.

* هناك فرق في المدلول اللاهوتي بين قول يوحنا الدمشقي أن شخص الكلمة صار هو شخص الجسد، وبين تعليم ق. كيرلس والبطريرك ساويروس أن شخص المسيح هو شخص الكلمة المتجسد (الهيبوستاسيس المركب).

والقـول إن الطبيعـة البـشرية قـد تخصخـصت (تفـردت) (*individuated*) قبـل الاتحـاد كـان بالنـسبة لكـلا الجـانبين هـو تعليم المدرسة النسطورية.

وكان يوحنـا النحـوي ويوحنـا الدمـشقي قد عبرا ـ كمـا ذكرنـا قبلاً ـ عـن قبولهمـا لعبـارة "طبيعـة واحـدة متجـسدة للّٰه الكلمـة". ولم يكـن البطريـرك سـاويروس يعـارض رؤيـة الدمـشقي في أن مـصطلح 'طبيعـة' الـوارد في تلـك العبـارة كـان يقـصد بـه حقيقـة اللاهـوت العموميـة الـتي هـي أزليـاً بكمالهـا في اللّٰه الكلمـة.[٤٦] وأصـر يوحنـا الدمـشقي علـى أن ق. كيرلـس الـسكندري قـد أكـد أن لاهـوت الكلمـة في التجـسد، وحَّـد البـشرية في شخـصه، لـذلك نـستطيع أن نقول أن "اللاهوت اتحد بالبشرية في واحد مـن أشخاصـه (أقانيمـه)"، وكذلك أن "اللّٰه أخذ جوهرنا في اتحاد مع نفسه".[٤٧]

وكـان يوحنـا الدمـشقي واضـحاً في أن اللّٰه الابـن لم يُنـزل جـسده مـن الـسماء،[٤٨] ولكنـه بـسكناه في رحـم العـذراء، وبـدون أن يخـضع لأي تغيير في ذاته، صار جسداً وولد منها. ولم تلد العذراء مجرد رجل وحـسب، ولكـن اللّٰه الـذي صـار جـسداً: ولـذلك فهـي والـدة الإلـه (ثيؤطـوكس). وتحـدث الدمـشقي بمنتهـى الوضـوح عـن المفهـوم الخلاصـي وراء هـذه التأكيـدات، حيـث أقـر أن اللّٰه الابـن صـار إنـساناً لأن "الطبيعـة ذاتهـا الـتي أخطـأت وسـقطت وأصبحت فاسـدة، ينبغـي أن تتغلـب علـى الطاغيـة الـذي خـدعها".[٤٩] وكـان البطريـرك

---

[٤٦] انظر صفحة ٤٩٩.

[٤٧] المرجع السابق صفحة ٢٩١.

[٤٨] المرجع السابق صفحة ٢٩٢.

[٤٩] المرجع السابق صفحة ٢٩٣.

ساويروس قد أكد نفس هذا المفهوم مراراً في مقاومته ليوليان أسقف هاليكارنيسوس.[٥٠]

والسؤال الآن بعد عرضنا لتعاليم الدمشقي: هل توجد هناك أي فكرة في تعاليم الدمشقي - ماعدا ما يخص مسألة الحالة الأقنومية لناسوت المسيح - لم يقم البطريرك ساويروس واللاهوتيون غير الخلقيدونيين بتأكيدها مراراً وتكراراً؟.

(ج) إرادتان وفعلان:

يؤكد الدمشقي أنه تطابقاً مع (وجود) الطبيعتين فإن ليسوع المسيح "مجموعة مزدوجة من الخواص الطبيعية تنتمي إلى الطبيعتين: أي إرادتين طبيعيتين الإلهية والبشرية، فعلين طبيعيين إلهي وبشري، حكمة ومعرفة إلهية وأخرى بشرية".[٥١] ومع ذلك أصر الدمشقي أنه في كلتا الطبيعتين يكون نفس الشخص هو الذي يعمل ويريد. كما أقر أن العدد "يُظهر الاحتفاظ والإبقاء على الطبيعتين حتى في الاتحاد، ولاشيء غير ذلك".[٥٢] وأكد يوحنا أن آدم سقط من خلال استعمال الإرادة، ولذلك - تمشياً مع ق. غريغوريوس النزينزي - قال الدمشقي أنه لو لم يكن الله الكلمة قد أخذ إرادة بشرية لما كان من الممكن أن نتحرر من الخطية، وبالتالي فإن رفض الاعتراف بالإرادة البشرية في المسيح هو حكم بالإدانة على خليقة الله.[٥٣]

وكان يوحنا قد ميَّز بين 'الإرادة' (*willing*) والكيفية التي يريد بها كل واحد (*how one wills*)، كما طبَّق نفس التمييز

---

[٥٠] انظر صفحة ٤١٣ وما يليها.

[51] John of Damascus, *op. cit.*, p. 296.

[٥٢] المرجع السابق صفحة ٢٩٧.

[٥٣] المرجع السابق صفحة ٣٠١.

على 'الفعل' أيضاً. فالإرادة والفعل - عند الدمشقي - هما من ملكات الطبيعة، * ولكن الطريقة التي بها يريد أو يفعل أي واحد تتوقف على الشخص.[٥٤] فالطبيعة ممنوحة ملكة الاختيار وملكة العزم (على الفعل)، ولكن الإرادة والعمل الفعليين يتممهما الشخص. وفي يسوع المسيح، كان كل من اللاهوت والناسوت يمتلك ملكة الاختيار وملكة العزم (على الفعل) الخاصة به، ولكن الشخص الذي "يريد إلهياً فيه ويريد بشرياً هو نفس (الشخص) الواحد".[٥٥]

وبمقارنة هذه المفاهيم عند الدمشقي مع الموقف الذي تمسك به البطريرك ساويروس والجانب غير الخلقيدوني، سنجد أنه بصرف النظر عن الاختلاف في المصطلحات المستخدمة في 'إرادتين' و'فعلين' عند الأول و'إرادة واحدة' و'فعل واحد' عند الأخير، فإنهما يتفقان في التأكيد على أن الطبيعتين استمرتا صحيحتين (كاملتين دون أي نقصان) في المسيح الواحد بدون اختلاط أو انقسام، بحيث أن قدراتهما وخواصهما كانتا فيه (أي في المسيح) كاملتين بصورة ديناميكية، وأن الإرادة والعمل الفعليين يتممهما شخص الله الكلمة المتجسد الواحد. وفي الحقيقة كان سؤال الدمشقي:[٥٦]

"ما هو العائد الذي يمكن أن نأخذه من التجسد، لو أن ذاك الذي عانى أولاً (أي الناسوت) لم يتم خلاصه وتجديده أو تقويته من خلال اتحاده مع اللاهوت؟"

---

* انظر الفرق بين تفسير الجانب الخلقيدوني وغير الخلقيدوني للإرادة والفعل بالحاشية صفحة ٤٩٥.

[٥٤] المرجع السابق صفحة ٢٩٧.

[٥٥] المرجع السابق صفحة ٢٩٨.

[٥٦] المرجع السابق صفحة ٣١٨.

وهـذا الـسؤال كـان مـن الممكـن أن يـسأله البطريـرك سـاويروس أيضاً، لأنه كان قد أكد أن:[٥٧]

"الله الكلمة الذي أحضرنا إلى الوجود، والـذي بواسطته عمل الآب كل الأشياء، عندما أراد - من قبل رحمته فقط - أن يُرجع من سقط إلى رتبته الأصلية وأن يعيد إليه نعمة عـدم الفـساد، لم يفعـل ذلـك مـن خـلال ممارسـة القـوة (العليا) مستخدماً القـدرة الإلهيـة. ولكنـه على العكس، وتمـشياً مـع كلمـة العـدل، جعـل الـذي سـقط أن يحـارب ثانية في المعركة... وكان من الضروري للإنسان أن ينال إكليل النصرة على الشيطان الذي كان قد سبق وخدعه وهزمه".

وأصر البطريرك سـاويروس أنـه لـذلك وحَّد الله الابن بنفسه ناسـوتاً ممنوحـاً كـل الخـواص والقـدرات الإنـسانية، والـذي كـان بحـسب الطبيعة قابلاً للموت والتألم. وأراد الله الابن للناسـوت أن يقـوم بكـل أدواره الطبيعيـة في عمـل الفـداء الـذي جـاء ليتممـه، لأن ذلـك كـان ضرورياً لخلاصنا بحسب العدل الإلهي. ومن أجل هـذا الـسبب، جعل الناسـوت يخـوض كـل مـسالكه الطبيعيـة بـدون أي نقـصان. وإذا وضـعنا كــل هــذه المفــاهيم في الاعتبــار، نــستطيع أن نقــول أن اللاهـوتيين الخلقيـدونيين لم يحـافظوا - باسـتخدام تعـبير 'إرادتـين' و'فعلين' وغيرها - على أي فكرة لاهوتية فعالة، لم يكـن البطريرك ساويروس قد تمسك بها بالفعل وحفظها.

وقبـل أن ننهي هـذا النقـاش ينبغـي علينـا أولاً أن نـذكر نقطـتين هـامتين تـكلم عنهمـا يوحنـا الدمـشقي بخصوص 'الإرادة' و'الفعل':

---

[57] *La Polemique*…. I, pp. 36f.

النقطة الأولى هي أنه بينما توجد إرادتان وفعلان في المسيح، إلا أن الإرادة البشرية كانت خاضعة وطائعة للإرادة الإلهية، وكان الفعل البشري يعمل وفق الفعل الإلهي تماماً. وعلى هذا النحو لم يكن هناك أي تضارب في المسيح. وكتب يوحنا الدمشقي في هذا الصدد:[٥٨]

"وحيث إنه كان إلهاً كاملاً مع إنسانيته، وكان إنساناً كاملاً مع إلوهيته، فإنه كإنسان أخضع إنسانيته في ذاته ومن خلال ذاته لله الآب، وصار مطيعاً للآب، وبالتالي وضع لنا أسمى مثال ونموذج".

أما النقطة الثانية، فهي أنه كان يوجد تبادل للإرادة والفعل بين الطبيعتين. وقد كتب يوحنا عن ذلك: أنه بالرغم من أن الطبيعتين بقيتا غير مختلطتين وظلت خواصهما كاملتين بدون نقصان، إلا أن الجسد بسبب 'الاتحاد الهيبوستاسي' (الأقنومي) اغتنى بالأفعال الإلهية (*divine operations*)؛ ولكن بدون أن يفقد الجسد أي من خواصه الطبيعية بأي شكل من الأشكال.[٥٩] ولذلك كان الجسد نفسه قابلاً للفناء ومعطياً الحياة في ذات الوقت: قابلاً للفناء بالطبيعة، ومعطياً الحياة بفضل الإتحاد الهيبوستاسي.

وعلاوة على ذلك، أصر الدمشقي أنه كان هناك تأليه للإرادة الإنسانية (في المسيح)، وبواسطة هذا التأله صار الجسد - بدون أن يخضع لأي تحول في وضعه الطبيعي - متحداً مع الإرادة الإلهية الفائقة. وأكد يوحنا أنه عندما صار الله متجسداً "فإن فعله الإنساني كان إلهياً، أي أنه قد تأله. ولم يكن (الفعل الإنساني) مستبعداً من فعله

[58] John of Damascus, *op. cit.*, p. 320.

[٥٩] المرجع السابق صفحة ٣١٧.

الإلهي، ولا كان فعله الإلهي مستبعداً من فعله الإنساني. وإنما على العكس كان كل واحد منهما موجوداً في الآخر".[٦٠]

وهنا يبرز مرة أخرى السؤال التالي: هل كانت الطبيعة الإنسانية (في المسيح) في الحالة الأقنومية (*hypostatic*) أم كانت ناسوتاً بالمعنى العمومي المجرد؟ فلو كان الاحتمال الثاني هو ما أراد الدمشقي بالفعل أن يؤكده، فإن كلامه عن تأله ناسوت المسيح سيقتضي وجود معنى من الممكن ألا يقبله البطريرك ساويروس والجانب غير الخلقيدوني. لأنه قد يعني على سبيل المثال أن الناسوت المتكون من جسد بشري ممنوح روح عاقل مفكر - بما أنه ليس إلا طبيعة في معناها العمومي المجرد - قد احتاج إلى فاعل (*subject*) يعبِّر عن خواصه وملكاته. ولو قيل أن هذا الفاعل كان هو الله الكلمة، فسيعني ذلك أن كل شيء بشري في المسيح كان يُعبر عنه إلهياً، أما الأشياء الإلهية فلم يُعبر عنها إنسانياً،* فهل يمكن أن يزعم موقف مثل هذا أنه بالحقيقة موقف أرثوذكسي؟ وهل كان الدمشقي يتمسك بالفعل بهذه الرؤية؟

وبالنسبة لمسألة 'الفعل' (*operation*)، توجد مناقشة حول هذا الأمر في خطاب البطريرك ساويروس إلى سرجيوس النحوي.[٦١] وكان البطريرك ساويروس قد ذكر في ذلك الخطاب أن اللاهوت والناسوت كانا مستمرين بكل خواصهما في المسيح الواحد. وبخصوص 'الفعل'، ميَّز البطريرك ساويروس بين 'الفاعل *subject*' و'المفعول به *object*' و'الفعل *operation*' نفسه،[٦٢]

---

[٦٠] المرجع السابق صفحة ٣٢٣.

* وهذا الشرح يتعارض مع مفهوم التأله نفسه.

[٦١] انظر صفحة ٤٠٤ وما يليها.

[62] *Ad Nephalium, op. cit.*, pp. 82f.

وأكد أن 'الفعل' هو حركة الشخص لينجز عملاً ما. ولذلك فإن 'الفعل' و'الإرادة' وما يشابههما ليست عند البطريرك ساويروس هي مجرد ملكات (قدرات) للطبيعة؛ ولكنها تعبير (*expression*) عن تلك الملكات. فالإرادة في المسيح على سبيل المثال، هي التعبير المتحد(*united*) لملكتي (أو قدرتي) الإرادة اللتين للاهوت والناسوت (معاً)، وكذلك 'الفعل' هو التعبير المتحد لملكتي العزم على الفعل اللتين لهما - وكل من 'الإرادة' و'الفعل' يعبر عنهما (أو يُظهرهما) الشخص (الواحد) المركب. ويقول البطريرك ساويروس:[٦٣]

"لقد كابد الرب الشعور الشديد بالجوع الذي يستحث التوق إلى الطعام. ولذلك فإن الآلام الإرادية (البريئة مثل الجوع) التي سمح بها الكلمة لم تكن بدون فعل (*operation*)؛ ولكن كان هناك فيه (أي في المسيح) تحريك لهذه الأفعال. ورغم ذلك كانت تلك (الأفعال) خاضعة لقوة الله غير المغلوب.."

مرة أخرى يقول البطريرك ساويروس:[٦٤]

"وبموته قهر مخلصنا الموت، وهكذا يتضح أنه لو لم يمت لما كان من الممكن أن يَبطل الموت. ونفس الأمر ينطبق على كل ألم من آلام (أو ضعفات) الجسد: فإذا لم يَخَف لما كان ممكناً للطبيعة أن تتحرر من الخوف".

ومن هنا نرى أن الفرق بين الدمشقي والبطريرك ساويروس - فيما يخص مسألة 'الإرادة' و'الفعل' - لم يكن أن الأول أقر بحقيقتيهما بالنسبة للاهوت والناسوت وأن الأخير لم يفعل ذلك، ولكن الحقيقة

---

[63] *La Polemique*…. II B, p. 193.
[64] *Ibid.,* I, p. 134.

أنه لو كان يمكن للدمشقي أن يؤكد على الحالة الأقنومية للناسوت، لكان للإثنين (الدمشقي وساويروس) تقريباً نفس جوهر الموقف اللاهوتي.

أما فيما يتعلق بالقضية التي أثارها يوليان أسقف هاليكرنيسوس، فقد احتفظ يوحنا الدمشقي بأفكار معينة كان البطريرك ساويروس قد رفضها بالفعل، لأن الدمشقي لا يذكر غير خطأ واحد كبير في موقف يوليان و قيانوس (*Gaianos*)، بينما كان ذلك الموقف بالنسبة للبطريرك ساويروس يتضمن عدة أخطاء. وكما ذكرنا قبلاً،[٦٥] كان يوليان يصر على عدم قابلية جسد ربنا للفساد حتى قبل القيامة، معتمداً على وجهة نظر لاهوتية شاملة. ولم يعر الدمشقي التفاتاً لوجهة النظر اليوليانية ككل، ولكنه رأى أن خطأ يوليان وقيانوس الوحيد هو إصرارهما على أن جسد المسيح كان غير قابل للفساد قبل القيامة.

وكان تعليم يوليان يشتمل على النقاط التالية:

(١) لم تكن الآلام (البريئة) والموت جزءاً من الناسوت الأساسي (الأصلي)، ولكنهما دخلا الخبرة الإنسانية بسبب سقوط آدم.

(٢) اتخذ الله الابن في تجسده ناسوتاً أساسياً، وبالتحديد ناسوت آدم قبل السقوط. ولذلك لم يكن الناسوت في ذاته خاضعاً للألم والموت.

(٣) ولا يعني هذا أن آلام المسيح وموته كانا غير حقيقيين؛ بل كانا بالقطع حقيقيين بسبب أنه (أي المسيح) تحملهما إرادياً من أجلنا.

---

[٦٥] انظر صفحة ٤٠٦ وما يليها.

(٤) وعلى هذا الأساس، أصر يوليان على أن جسد ربنا كان غير قابل للفساد منذ لحظة الحمل به في رحم العذراء.

وفي أثناء دحضه ليوليان، قام البطريرك ساويروس بالتشكيك في كل تلك المزاعم حيث أكد أن الناسوت المخلوق سواء كان قد سقط أم لا، فإنه بالطبيعة خاضع للجوع* والعطش والتعب والألم النفسي و(قابل) للموت، وبسقوط آدم حُرم فقط من وعد الحياة الأبدية الذي كان الله قد أعطاه له في البداية، وكان هدف التجسد هو استعادة ذلك الوعد للإنسان. وقد وحَّد الله الابن ناسوتنا بنفسه في التجسد، وليس ناسوت آدم قبل السقوط، وذلك بالرغم من أنه كان بلا خطية. وكانت آلام وموت المسيح 'إرادية' من جهة الله الابن، ولكنها كانت 'طبيعية' من جهة ناسوت المسيح.

وكان يوحنا الدمشقي متفقاً مع البطريرك ساويروس في التسليم بأن يوليان وقيانوس كانا مخطئين في وصفهما لجسد ربنا أنه كان غير قابل للفساد قبل القيامة، ولكن يبدو أن الدمشقي كان متفقاً مع يوليان في الاعتراف بأن الآلام الطبيعية البريئة مثل الجوع والعطش والتعب والألم والانزعاج من الموت وغيرها، "والتي ليست تحت سيطرتنا"، "قد دخلت إلى حياتنا كنتيجة للإدانة التي حدثت بسبب السقوط".[٦٦] ومرة أخرى يتفق الدمشقي بصورة أكثر خطورة مع خطأ يوليان ويقول بإصرار:[٦٧]

"وحيث إن ربنا يسوع المسيح كان بلا خطية، فإنه لم يكن خاضعاً للموت بالرغم من أن الموت كان قد دخل

---

* كان آدم يأكل قبل السقوط حسبما أمره الله (تك ١: ٢٩، ٢: ١٦).

[66] John of Damascus, *op. cit.*, p. 323.

[٦٧] المرجع السابق صفحة ٣٣٢.

إلى العالم بالخطية. ولذلك خضع للموت من أجلنا، ومات وقدَّم ذاته للآب ذبيحة لأجلنا".*

ويمكننا أن نقارن كلام يوحنا الدمشقي مع الفقرة التالية للبطريرك ساويروس:٦٨

"فلو كان عمانوئيل يريد أن يتحد مع جسد غير قابل للموت وغير قابل للتألم ويحارب المعركة من أجلنا، فماذا كانت حاجته لأن يتجسد وهو بالطبيعة له عدم قابلية الألم وعدم قابلية الموت؟".

إذن فعند البطريرك ساويروس، كان الاعتراف بأن ناسوت المسيح كان غير قابل للألم وغير قابل للموت هو إنكار للتجسد عينه. ومرة أخرى نجده يقول:٦٩

"لقد أبطل عمانوئيل موت جسده بواسطة القيامة من الأموات. ولهذا فلو كان الجسد غير قابل للموت - كما يجازف الموقر يوليان بهذا الوصف - لكان الموت الخلاصي وهمياً وخيالياً وحسب. لأن الجسد القابل للموت هو الذي يموت".

وإذا أخذنا تلك الفقرة في الاعتبار - مع فقرات عديدة أخرى من كتابات البطريرك ساويروس - يمكننا أن نقول بكل يقين إنه على الرغم من أن يوحنا الدمشقي كان قد زعم أن اليوليانية مشتقة من

---

* هذا الكلام يتعارض مع تعليم ق. أثناسيوس عن جسد المسيح حيث يقول: "لهذا فمن الصواب أن يُدعى أيضاً 'أخانا' و'بكرنا' لأنه بما أن البشر قد هلكوا بسبب مخالفة آدم، فإن **جسده كان أول من خُلِّص وحُرر بكونه جسد الكلمة**، وهكذا نحن من خلال إتحادنا بجسده نخلص على مثال هذا الجسد" (ضد الأريوسيين، ٢: ٦١).

[68] *La Polemique*…. I, p. 130.

[69] *La Polemique*…. II A, p. 20.

هرطقة ’أتباع ساويروس‘، إلا أنه هو نفسه كان محتفظاً بتعاليم يوليان التي كان البطريرك ساويروس يرفضها بثبات.

(د) نقاط الاتفاق والاختلاف:

كان الطرفان (الخلقيدوني وغير الخلقيجدوني) يتفقان على النقاط التالية:

(١) إن يسوع المسيح هو اللّه الابن، الواحد من الثالوث القدوس، الذي تجسد من أجل خلاص العالم.

(٢) إنه في التجسد، لم يوَّحد اللّه الابن بنفسه ناسوتاً كان قد تكوَّن من قبل في الرحم؛ ولكن الناسوت تكوَّن فقط في الإتحاد مع اللّه الابن.

(٣) وحيث إن العذراء ولدت الناسوت المتحد هيبوستاسياً مع اللّه الابن، فإنها هي والدة الإله ’ثيؤطوكس‘.

(٤) وبما أن الاتحاد هو اتحاد هيبوستاسي، فإن يسوع المسيح هو شخص واحد أو هيبوستاسيس واحد وبروسوبون واحد.

(٥) إن الناسوت كان كاملاً وحقيقياً، ولذلك كانت كل الخواص والملكات البشرية ماخلا الخطية (والتي بالتأكيد ليست جزءاً من جوهر الناسوت) موجودة في المسيح الواحد بصورة ديناميكية وبدون أي نقصان.

(٦) إن الناسوت لم يتغير إلى اللاهوت ولا فُقد بسبب ’تفوق‘ (*preponderance*) اللاهوت.

(٧) إن الناسوت ظل في الاتحاد بكل حقيقته وسلامته كناسوت مخلوق.

(٨) إن الناسوت أُعيد إلى علاقته الأصلية مع اللّه، وأن يسوع المسيح سيظل بالنسبة لنا ’اللّه – الإنسان‘ (اللّه المتأنس)

الذي فيه ومن خلاله دخل الله والإنسان في اتحادهما النهائي.

ومع ذلك كان هناك عدم اتفاق بين الجانبين في النقاط التالية:

(١) عبَّر اللاهوتيون الخلقيدونيون عن قبولهم لكل العبارات السكندرية بما في ذلك عبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة". وفي أثناء ذلك أخذوا كلمة 'طبيعة' الموجودة في عبارات مثل "من طبيعتين" و"في طبيعتين" بمعنى 'الأوسيا' (كحقيقة عامة). ولكن البطريرك ساويروس أصر على أن هذا المعنى لا يمكنه أن يحمي الحقيقة التاريخية للمسيح، والتي ينبغي - لكي نحافظ عليها - أن نؤكد على الحقيقة الأقنومية (*hypostatic reality*) للطبيعتين اللتين اتحدتا.

(٢) لقد اعترف الدمشقي بتعبير 'شخص مركب' أو 'هيبوستاسيس مركب' في إشارته للمسيح، ولكنه لم يوضح ماذا كان يعني بهذا التعبير.* وكما رأينا، كان هذا التعبير يعني بالنسبة للبطريرك ساويروس أن الهيبوستاسيس الواحد للمسيح قد تكوَّن بالوجود المتزامن للاهوت الابن وللناسوت الذي صار متفرداً ومخصخصاً (*individuated*) في الاتحاد. وبهذه الطريقة حافظ البطريرك ساويروس على الحالة الأقنومية للناسوت، وكذلك أصبح من الممكن لنا أن ندرك ذهنياً (في المسيح) إمكانية التعبير عن القدرات والخصائص الإلهية بشرياً بجانب التعبير عن القدرات والخصائص البشرية إلهياً. فإذا لم يكن يوحنا الدمشقي يحافظ على هذا المفهوم، فلن يستطيع أن يؤكد وجود تعبير

* انظر الحاشية صفحة ٥١١.

بشري حقيقي في المسيح الواحد. وهذه في الحقيقة تعتبر نقطة اختلاف خطيرة بين الجانبين، ونحن نعتقد أنه لا يمكننا هنا أن نتجاهل أفضلية الموقف الذي حفظه البطريرك ساويروس عن التعليم الذي قدَّمه يوحنا الدمشقي.

(٣) لا يعتقد البطريرك ساويروس أن تعبيرات مثل "في طبيعتين"، و"إرادتين"، و"فعلين" هي ضرورية من أجل الإقرار بوجود ناسوت حقيقي في المسيح متحداً مع اللاهوت. كما أن هذه التعبيرات من وجهة نظره، لا تستطيع أن تصون (مفهوم) وحدة المسيح بالمعنى الحقيقي.

(٤) بالنسبة لقضية يوليان، لم يجد يوحنا الدمشقي خطأ في تعليم أسقف هاليكرنيسوس إلا فيما يتعلق فقط باستنتاجه اللاهوتي بأن جسد ربنا كان غير قابل للفساد قبل القيامة. أما بالنسبة لافتراضات يوليان (الأخرى)، فقد سعى يوحنا للحفاظ عليها.

(٥) أصر الدمشقي على تأله ناسوت المسيح بصورة أكثر تطرفاً مما فعل البطريرك ساويروس.* فإذا لم يكن الدمشقي يؤيد التأكيد على 'الحالة الأقنومية' لناسوت المسيح، يكون لهذا الأمر تبعاته المؤثرة، لأنه سيتحتم عندئذ - كما رأينا - أن يتم التعبير عن الخصائص والملكات البشرية بواسطة هيبوستاسيس الله الابن. وقد أعطى هذا (الفهم)

* إن التأله عند غير الخلقيدونيين كان بسبب أن الناسوت المخصخص قد اتحد هيبوستاسياً بالله الابن وصار جسده الخاص بالتالي كان هناك تبادل للخواص بين اللاهوت والناسوت. أما التأله عند الدمشقي فكان بسبب أن الناسوت لم يكن في الحالة الأقنومية وبالتالي صار هيبوستاسيس الله الابن هو الهيبوستاسيس الخاص به وهو الذي يقوم فيه بكل ما هو بشري.

ليوحنا الأساس لتعاليمه التي اشتملت على إصرار مغالى فيه على تأله ناسوت المسيح.

(٦) ألقى يوحنا الدمشقي اللوم على "ذلك الغبي بطرس القصّار" لإدخاله إضافة "الذي صُلب عنا" في تسبحة الثلاثة تقديسات (*Trisagion*)، وذلك على أساس أن هذه التسبحة مقدمة للثالوث القدوس وأن الثالوث لم يُصلب. ومع ذلك أمكن للدمشقي (في نفس الوقت) أن يقر أن "واحداً من الثالوث تألم في الجسد". وحيث إن تسبحة الثلاثة تقديسات التي نشأت في الكنيسة السريانية، كانت تُقدم - في تلك الكنيسة - للابن وليس للثالوث، فإن اعتراض يوحنا على تلك الإضافة يصبح بلا أي تأثير على الإطلاق.[٧٠]

ويُظهر العرض السابق لنقاط الاتفاق والاختلاف في التعليم الخريستولوجي بين الجانبين الخلقيدوني وغير الخلقيدوني، أن وصف الخلقيدونيين لغير الخلقيدونيين بأنهم 'مونوفيزايت' (أي أصحاب الطبيعة الوحيدة) لا أساس له على الإطلاق. وفي الحقيقة، إذا قارنا بين التعليم الخريستولوجي عند يوحنا الدمشقي وعند البطريرك ساويروس الأنطاكي سنجد أن الأخير هو الذي رفض واستبعد كلاً من 'اليوليانيزم' و'المونوفيزيتيزم' بصورة أكثر ثباتاً وفعالية من الأول. ومن هنا نرى أن رجال التقليد الكنسي الشرقي الذين رفضوا قبول مجمع خلقيدونية، كانوا قد تبنوا هذا الموقف (الرافض للمجمع) ليس من منطلق عدم جديتهم بالنسبة لحقيقة وكمال ناسوت المسيح ولكن بسبب أنهم رأوا في طومس ليو وفي

---

٧٠ يقدم البطريرك ساويروس في عظته رقم ١٢٥ شرحاً لتسبحة الثلاثة تقديسات (*Trisagion*). انظر صفحة ٢١٧.

اعتراف الإيمان الخاص بالمجمع بالإضافة إلى عبارة "في طبيعتين" موقفاً لاهوتياً لا يمكنهم أن يقبلوه بأمانة في ضوء تقليدهم اللاهوتي. ولكن الجانب غير الخلقيدوني قام في نفس الوقت برفض واستبعاد كل الهرطقات المعروفة بصورة أكثر وضوحاً مما فعله الخلقيدونيون في أي وقت مضى خلال العصور القديمة. وعلاوة على ذلك، كان تعليمهم الخريستولوجي يقر بكمال ناسوت المسيح بأكثر التعبيرات تحديداً وقوة، ولذلك كان فهمهم للحقيقة التاريخية لحياة المسيح البشرية أكثر تفوقاً من فهم الجانب الخلقيدوني لها في الشرق على الأقل.

الفصل الرابع عشر

الخريستولوجي غير الخلقيدوني في مقارنة مع خريستولوجي الجانب الأنطاكي

١. بعض الملاحظات التمهيدية:

إذا كان قد تبين لنا بوضوح أن الخريستولوجي غير الخلقيدوني - في مقارنته مع خريستولوجي الجانب الخلقيدوني في الشرق - يحافظ على ناسوت المسيح في كامل حقيقته، فإنه من الضروري أيضاً أن نقوم بمقارنته مع الخريستولوجي الأنطاكي.* وينبغي في مناقشتنا لهذه المسألة، أن نضع في اعتبارنا حقيقة أن العلماء المؤيدين لخلقيدونية قد سعوا ليثبتوا أن الموقف غير الخلقيدوني كان مضاداً (أو عكسياً) للنسطورية بشكل مفرط وغير ملائم.# ولذلك سنحاول ونحن نعرض الخريستولوجي غير الخلقيدوني - في مقارنة مع تعليم الجانب الأنطاكي - أن نرى إذا ما كان هناك مبرر حقيقي لوجهة نظرهم تلك أم لا. والحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن قادة الجانب غير الخلقيدوني كانوا بالفعل معارضين للنسطورية، وأنهم اعتبروا الفكر اللاهوتي الذي تضمَّنه طومس ليو واعتراف الإيمان الخلقيدوني أنه فكر نسطوري، ولكن مع ذلك يظل السؤال الذي يتعين علينا الإجابة عليه هو: هل كان غير الخلقيدونيين، وهم متمسكون بموقفهم هذا، أكثر تضاداً للنسطورية من الجانب الخلقيدوني منذ القرن السادس على الأقل.[١]

---

* المقصود هنا هو التعليم الخريستولوجي للمدرسة الأنطاكية التي ينتمي إليها نسطور وديودور الطرسوسي وثيؤدور المبسويستي.

أي أنه كان يأخذ التطرف العكسي المقابل للنسطورية.

١ من المعترف به أن التعليم الخريستولوجي غير الخلقيدوني هو استمرار للتفسير الكيرلسي لشخص المسيح، والذي نما بقوة في مواجهة تعليم المدرسة الأنطاكية. ولهذا، فليس من الغريب أن يكون الموقف غير الخلقيدوني منتقداً بشدة للموقف النسطوري. ولكن التوجه المضاد للنسطورية في الجانب الخلقيدوني - وبالأخص في وجود الزعم بأن مجمع خلقيدونية قد أخرج تكويناً يضم كل التقاليد الموجودة في الكنيسة - هو أمر لا يمكن تفسيره.

وينبغي علينا في البداية أن نسلِّم بأن رجال المدرسة الأنطاكية أمثال ثيودور أسقف موبسويستا كانوا واضحين جداً في تأكيدهم على حقيقة وكمال ناسوت المسيح. وفي الحقيقة أننا إذا فحصنا التعليم الخريستولوجي الأنطاكي من جهة ألوهة وبشرية ووحدة المسيح، فسنجد أنه يحافظ على تأكيد ألوهة وبشرية المسيح بوضوح شديد، ولكن الاختلاف بينه وبين السكندريين يتمركز حول الأمر الثالث (أي تأكيد وحدة المسيح). وقد أظهر البطريرك ساويروس هذه الحقيقة في فقرة كان قد أخذها من خطاب البابا كيرلس إلى إفلوجيوس (*Eulogius*) حيث يقول:[٢]

> إنه ليس من الضروري أن نستبعد ونتخلى عن كل شيء يعترف به الهراطقة*... لأن نسطوريوس، على الرغم من أنه يؤكد الطبيعتين لكي يُظهر الفرق بين الجسد والله الكلمة ـ لأن طبيعة الكلمة شيء والتي للجسد شيء آخر ـ إلا أنه لا يعترف معنا بالاتحاد، حيث إننا باتحادهما معاً نعترف بطبيعة واحدة. والمسيح هو الكيان الواحد نفسه، الابن والرب الواحد، ولذلك هو طبيعة واحدة لله الكلمة المتجسد.

وهكذا لم تكن القضية بين ق. كيرلس ونسطوريوس ـ أو فيما يتعلق بهذا الأمر بين البطريرك ساويروس ونسطوريوس ـ هي أن هناك جانب يؤكد 'الطبيعتين' وبالتالي يعترف بحقيقة وكمال اللاهوت والناسوت في المسيح وجانب آخر لا يفعل ذلك، ولكن القضية كانت تدور حول عدم اتفاقهما في شرح مفهوم اتحاد الطبيعتين.

---

[2] *Contra Grammaticum, op. cit.*, II, p. 120.

* لأن بعض ما يقولونه قد يكون صحيحاً

وسنقوم في هذا الفصل بطرح التساؤلين التاليين:

أولاً، ما هو اعتراف الجانب غير الخلقيدوني بالنسبة لاتحاد اللاهوت والناسوت في المسيح مقارنة بالموقف الأنطاكي؟

ثانياً، هل كان الخريستولوجي غير الخلقيدوني أكثر تضاداً للنسطورية من الخريستولوجي الخلقيدوني؟

والحقيقة أننا لن نتمكن من الإجابة على هذين التساؤلين إلا في ضوء فهمنا للخريستولوجي الأنطاكي، ولذلك سنقوم بعرض ملخص لهذا التعليم معتمدين على دراسة التعليم الخريستولوجي عند ثيودور أسقف موبسويستا التي قام بها كل من فرانسيس أ. سوليفان (*Francis A. Sullivan*)[3] وروان جرير (*Rowan Greer*)[4] ور. أ. نوريس (*R. A. Norris*).[5]

٢. ملخص مختصر للتعليم الخريستولوجي الأنطاكي:

كان فرانسيس سوليفان قد وصل في نهاية دراسته إلى استنتاج أن ثيؤدور أسقف موبسويستا (٣٩٢م – ٤٢٨م) هو في الحقيقة 'أبو النسطورية'.[6] وأيد روان جرير نفس هذا الاستنتاج أيضاً، حيث أقر أن نسطوريوس كان ذو خلفية أنطاكية، وأن ثيؤدور هو معلمه

[3] Francis A. Sullivan, S. J., *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1956.

[4] Rowan Greer, *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian*, The Faith Press, 1961.

[5] R. A. Norris, Jr., *Manhood and Christ*, Oxford at Clarendon Press, 1963.

[6] Sullivan, *ibid.*, p. 283.
للرجوع إلى تعليقنا على الطريقة التي اتهم وأدين بها ثيؤدور كهرطوقي في مجمع عام ٥٥٣م، انظر صفحة ٢٧٣. وكان الأساس الذي بنى عليه المجمع موقفه هو أنه كان مسئولاً عن ترسيخ الهرطقة النسطورية.

سواء بصورة شخصية أو من خلال تلمذته على كلماته المكتوبة.[٧] وأثبت سوليفان أن التعليم الخريستولوجي لثيؤدور كان "بصورة جوهرية مماثلاً لتعليم نسطوريوس الذي قدَّمه في خطابه الذي أُدين في مجمع أفسس"، وقد استطاع سوليفان أن يصل إلى هذا الاستنتاج من خلال فحص عدد كبير من الفقرات التي وردت في كتابات ثيؤدور. ويمكننا أن نلخص الحجج التي أيد بها سوليفان استنتاجه السابق كما يلي:

(١) بخلاف سلفيه اللاهوتيين إفستاثيوس الأنطاكي (*Eustathius of Antioch*)[٨] وديودور الطرسوسي (*Diodore of Tarsus*)[٩] اللذين أشارا إلى اقتران 'ابن الله' مع 'ابن مريم' بدون استخدام كلمتي اللاهوت والناسوت كحقيقتين عامتين مجردتين، فإن ثيؤدور استخدم في الإشارة إلى يسوع المسيح المصطلحين العامين 'الطبيعة الإلهية' و 'الألوهة'[١٠] للتعبير عن لاهوت المسيح، ولكنه على الرغم من ذلك كان أيضاً يأخذ اللاهوت بمعنى 'الله الابن' والناسوت بمعنى 'الإنسان المُتَّخَذ' بكونهما كيانين محددين.[١١]

(٢) وفي معرض تعليمهم هذا، خلط ثيؤدور ورجال آخرون مثله بين 'الطبيعة' بكونها حقيقة مجردة وبين 'الشخص' بكونه كيان محدد.[١٢] وقد اعتبر سوليفان التمييز بين

---

[7] Rowan Greer, *ibid.*, 9.

[8] Sullivan, *op. cit.*, p. 165.

[٩] المرجع السابق صفحة ١٨٥.

[١٠] المرجع السابق صفحة ٢٠٦.

[١١] المرجع السابق صفحة ٢٠٥.

[١٢] المرجع السابق صفحة ٢٠٧.

المصطلحين في غاية الأهمية، حيث ذكر في كتابه 'الخريستولوجي الحديث':[١٣] أنه "في التقليد التوماوي* (*Thomistic tradition*) على الأقل، كان يُفضَل استخدام مصطلحي 'الطبيعة البشرية' و'البشرية' (بدلاً من مصطلح الإنسان عند الحديث عن الناسوت) لأن مصطلح 'الإنسان' كان يحمل ضمنياً افتراض وجود كيان بشري حقيقي (*human suppositum*): أي فرد يملك الطبيعة البشرية وهو الفاعل النهائي لأفعال هذه الطبيعة، ولكن مصطلح 'البشرية' يدل على الطبيعة البشرية التي اتخذها الكلمة والتي - على الرغم من كونها محددة ومخصخصة - فهي ليست شخص قائم بذاته. وكان هذا بالفعل - كما رأينا - هو الموقف الذي أصر عليه كل من يوحنا النحوي ويوحنا الدمشقي. وقد تضمَّن هذا الأمر نوعين من التفريق - الأول بين الطبيعة كحقيقة عامة مجردة وبين الشخص، والثاني بين هذين الإثنين وبين شيء متفرد ومحدد (وليس شخصاً). وقد حاول سوليفان أن يرى نفس هذا الرأي عند القديس أثناسيوس السكندري في القرن الرابع، وأكد أن القديس أثناسيوس كان قد حدد هذا التفريق في رده على زعم الأريوسيين بأن الابن كان مخلوقاً. وكان الأريوسيون قد كونوا موقفاً يمكننا أن نضعه في صورة قياس (استنتاج) منطقي كما يلي:[١٤]

[١٣] المرجع السابق صفحة ٢١٥.

* المنسوب لتوما الأكويني

[١٤] المرجع السابق صفحة ١٦٤.

- أن الكلمة هو الفاعل حتى في الأفعال البشرية وفي آلام المسيح.
- كل ما يُنسب إلى الكلمة (من أفعال) ينبغي أن يُنسب إليه بحسب الطبيعة
- وبالتالي تكون طبيعة الكلمة محدودة*

وأضاف سوليفان أن ق. أثناسيوس في رده على وجهة نظر الأريوسيين قدم لهم مفهوم علاقة 'التخصيص' (*appropriation*) حيث إن الكلمة الإلهي قد "جعل الجسد البشري جسده الخاص" حتى أن خواص وأفعال هذه الطبيعة البشرية تُنسب إلى الكلمة ولا أحد سواه. ومن الجدير بالذكر أن ملاحظة سوليفان بأن ق. أثناسيوس قد ميَّز بالفعل بين 'الطبيعة' و'الشخص' ينبغي أن تكون محل تساؤل على الرغم من أن ذلك ليس هو اهتمامنا هنا. ولكن ما يجب علينا أن نركز عليه الآن من وجهة نظرنا، هو حقيقة أن اتحاد اللاهوت بالناسوت في المسيح عند الأنطاكيين كان يشتمل على اقتران (*conjunction*) الله الكلمة مع الإنسان المُتّخَذ.

(٣) وحيث إن الطبيعتين (في المفهوم الأنطاكي) كانتا شخصين، فإن الاتحاد بينهما لا يمكن أن يكون غير مجرد اقتران (سينافيا) للشخصين، وبالتالي فإن 'الله الكلمة' و'الإنسان المُتّخَذ' كانا حقاً (بالنسبة لهم) مركزين للوجود والفعل (*two centers of being and activity*). وبناءً على

* لأنه إذا كانت الأفعال البشرية المحدودة تنسب إلى الكلمة وهم قد افترضوا أنها تدل ضمناً على طبيعته فإن هذا يعني أن طبيعته محدودة

هـذا الاقتران كـان هنـاك تبـادل للخـواص بينهمـا، حتـى أنـه يمكـن للإنـسان المُتخَـذ أن يُـدعى 'الابـن' و'الـرب'، وأن يكتسي بـالجلال والمجد الإلهي مـع الـسيادة (أي الـسلطان). ولكـن تبـادل الخـواص كـان في اتجـاه واحـد فقـط، وبالتحديد من اللّه للإنسان، وليس في الاتجـاه الآخـر أي مـن الإنسان للّه، فالإنسان المُتّخَـذ قـد ارتفـع ولكـن اللّه الكلمـة لم ينخفض. وعلـى هـذا الأسـاس، يمكـن للأمـور الإلهيـة أن تُنسب للإنسان ولكن مع ذلك لا يمكـن للأمـور البشرية أن تُعزى إلى اللّه الكلمة.[١٥]

(٤) وقد أدى تـردد الأنطـاكيين في أن ينسبوا الأمـور البشرية للّه الكلمـة، إلى ارتيـابهم في اطـلاق مـصطلح 'والـدة الإلـه' (ثيؤطـوكس) علـى العـذراء مـريم، وكـذلك رفـضهم أن ينـسبوا الآلام والمـوت للّه الابـن. وقـد عبَّـر ثيـؤدور عـن موقـف الأنطاكيين الخاص بلقب 'ثيؤطـوكس' في إحـدى الفقـرات الـتي اقتبـسها البطريـرك سـاويروس الأنطـاكي مـرات عديدة.[١٦] كمـا احتوت نفس الفقـرة أيضاً علـى مفهـوم ثيـؤدور عن آلام المسيح حيث قال:[١٧]

"وبالمثل أيضاً، ينبغي أن نعطيهم نفس الإجابة على سـؤالهم "هـل اللّه هـو الـذي صُـلب أم الإنـسان؟"، والإجابة بالتحديد هـي "كليهمـا، ولكـن لـيس علـى نفس النحو"، لأن الأخير (أي الإنسان) صُلب لأنـه هـو

---

[١٥] المرجع السابق صفحة ٢١٣.

[١٦] للإطلاع على هذه الفقرة كما ترجمناها من الأصل السرياني، انظر صفحة ٣٨٢. وقد تضمنها أيضاً كتاب: (Norris, *op. cit.*, p. 215).

[17] Norris, *ibid.*, p. 215.

الذي تألم وسمّر على الخشبة وأمسك من اليهود، أما الأول (أي الله) فنقول أنه صُلب لأنه كان معه لأجل السبب الذي ذكرناه. وبالنسبة لموت المسيح كان ثيؤدور يتمسك بأنه "واحد هو الذي تألم، وآخر هو الذي أقامه".

(٥) وبالتقاء 'الله الابن' و'الإنسان المُتّخَذ' معاً، نشأ بروسوبون واحد. وبالتالي فإن يسوع المسيح هو بروسوبون واحد وهذا البروسوبون هو محل اتحاد (*locus of union*) الطبيعتين أو الهيبوستاسيسين. وقد رأي سوليفان أن هذا هو الخلل الأخطر في الخريستولوجي الأنطاكي: لأنهم بذلك لم يعتبروا هذا البروسوبون هو بروسوبون الله الكلمة.[18] وقد فهم سوليفان تعليمهم (عن ذلك البروسوبون) بأنه بروسوبون قد تكوَّن بالتقاء 'الله الكلمة' والإنسان المُتّخَذ أي 'الإنسان يسوع الذي اتخذه الكلمة'. وهنا ينبغي أن نتذكر أن فهم سوليفان لمعنى البروسوبون الذي قصده ثيؤدور كان هو نفس ما قدمه البطريرك ساويروس في تعريفه للمصطلحات.[19] فالبروسوبون ليس هو الأوسيا الذي تفرد وتخصخص لأن ذلك هو الهيبوستاسيس؛ ولكن البروسوبون هو موضع (*locus*) خارجي للهيبوستاسيسين والذي يعبران فيه عن اقترانهما معاً. وطبقاً لهذا استنتج سوليفان أن التعليم الخريستولوجي عند ثيؤدور يفترض مقدماً وجود فاعلين (شخصين) - أي الله الكلمة والإنسان المُتّخَذ - اللذين انجمعا

---

[18] Sullivan, *op. cit.*, p. 227.

[19] انظر صفحة ٤٣٠ وما يليها.

معاً بواسطة اتحاد أخلاقي (سلوكي)، وهذا الاتحاد أنشا بروسوبون جديد (*de nova*). وقد زعم سوليفان أن البابا كيرلس كان قد أكد - اعتماداً على قانون إيمان نيقية حسبما فهمه وأكده مجمع أفسس عام ٤٣١م - أن شخص يسوع المسيح هو "الشخص الإلهي لله الكلمة".[٢٠]

(٦) وأكد سوليفان أن ثيؤدور فسَّر عبارة إنجيل ق. يوحنا "الكلمة صار جسداً" في ضوء الكلمات التي أتت بعدها "وسكن بيننا"، وأصر أن التجسد إنما يعني 'السكنى' أو 'الإقامة'، فالكلمة سكن أو أقام في الإنسان المُتّخَذ. وهكذا فكون الله صار إنساناً إنما يعني أن الله أتي ليكون في إنسان".[٢١] ومع ذلك، رفض أسقف موبسويستا نوعين من السكنى: السكنى 'بالطبيعة'، والسكنى 'بالفعل'. فحيث إن الله غير مقيد (غير محدود) بالطبيعة وهو موجود في كل مكان، فإن سكناه بالطبيعة لا يمكن أن يكون محصوراً، ولذلك فمن غير الممكن أن يكون سكناه في الإنسان المُتّخَذ هو بالطبيعة، أما السكنى بالفعل فهي الوضع القائم في كل المخلوقات. ولكن سكنى الله الكلمة في الإنسان المُتّخَذ هي نوع خاص من الإقامة، يُشار إليها بالسكنى 'بالغبطة الصالحة' (*good pleasure*) أو يُطلق عليها السكنى 'بمسرة الإرادة' (*disposition of will*) وليست هذه السكنى مثل سكنى الله في قديس أو نبي؛ لأن الله الكلمة كان مسروراً تماماً

[20] Sullivan, *op. cit.*, pp. 283-4.

[٢١] المرجع السابق صفحة ٢٢٩ وما يليها.

بسكناه في الإنسان المُتّخَذ كما في ابن. ولهذا اكتسى الإنسان المُتّخَذ بالجلال والسلطان الإلهي، وحقق الله الابن فيه كل الأشياء.[٢٢] وكانت 'مسرة الإرادة' تعني عند ثيؤدور "إرادة الله العظمى والأسمى".[٢٣]

(٧) وبالنسبة للإنسان المُتّخَذ، أصر ثيؤدور أنه كان بغير خطية، حيث إن نعمة الله حفظته خالياً من الخطية واستمرت معه حتى في الصلب، كما أن الكلمة أقام (هذا) الإنسان من الموت.[٢٤] وكان الاتحاد بين الكلمة والإنسان بالنسبة لثيؤدور عرضة لدرجات متفاوتة من التغير، فقبل الصلب على سبيل المثال صنع الكلمة أموراً كثيرة بواسطة الإنسان؛ ولكنه مع ذلك سمح للإنسان أن يمارس الفضيلة باختياره الذاتي الحر وذلك من خلال تشجيع وتقوية الكلمة له. وسيكون الاتحاد والعمل بين الكلمة والإنسان أكثر كمالاً في السماء عما هو على الأرض.[٢٥]

ويتضح من الملخص السابق للتعليم الخريستولوجي عند ثيؤدور في ضوء أبحاث الدارسين المعاصرين، أنه يتفق تماماً مع التفسير الذي قدّمه البطريرك ساويروس واللاهوتيين غير الخلقيدونيين الآخرين للخريستولوجي الأنطاكي. ويعتقد سوليفان أن عدم كفاية التعليم الخريستولوجي الأنطاكي - كما ظهر عند ثيؤدور - هو نتيجة خللين أساسيين: أولاً، أن الأنطاكيين لم يميّزوا بين 'الطبيعة' و'الشخص'، وهكذا أخذوا الطبيعتين المتحدتين في يسوع المسيح

---

[٢٢] المرجع السابق صفحة ٢٤٥.

[23] Norris, *op. cit.*, p. 219.

[٢٤] المرجع السابق صفحة ٢١٩.

[25] Sullivan, *op. cit.*, p. 253.

بكونهما شخصين، وبالتالي لم يستطع الأنطاكيون أن يعترفوا إلا بمجرد حدوث 'اقتران' بين الشخصين. ثانياً، اقتنع الأنطاكيون أن بروسوبون يسوع المسيح الواحد نشأ كبروسوبون جديد من خلال اقتران الشخصين معاً.

وعلى هذا الأساس تم استنتاج أن ثيؤدور قد علَّم بوجود 'ابنين'، وهو الأمر الذي ورثه نسطوريوس وتمت على أساسه إدانته في مجمع أفسس عام ٤٣١م كهرطوقي.

٢. موقف غير الخلقيدونيين بالنسبة لتعليم المدرسة الأنطاكية:

لم تكن الاعتراضات التي ذكرها سوليفان ضد الموقف الأنطاكي هي بالضبط نفس اعتراضات غير الخلقيدونيين عليه. وفي الحقيقة كان الإصرار الأنطاكي على اتحاد هيبوستاسيسين،* وعلى أن بروسوبون المسيح هو البروسوبون المتكوِّن من اتحاد حقيقتين أقنوميتين (*two hypostatic realities*)، هو نفس الموقف الذي تمسك به البطريرك ساويروس ولكن بدون أن يقسم أو يفصل الطبيعتين الواحدة عن الأخرى. فبالنسبة للبطريرك ساويروس كانت هناك ثلاثة أشياء قد حدثت (وتزامنت) معاً:

(أ) كوَّن الله الكلمة الناسوت في رحم العذراء بواسطة الروح القدس بدون تدخل ذَكَري.

(ب) تم اتحاد لاهوت الكلمة بالناسوت منذ بداية تكوّن الناسوت.

---

* المقصود هنا هو أن اللاهوت وهو هيبوستاسيس الابن الأزلي قد وحد بنفسه ناسوتاً وهو في الحالة الهيبوستاسية (الأقنومية) ولم يكن الناسوت في الحالة العامة المجردة. ولكن الناسوت لم يتكون أو يصير في حالته الهيبوستاسية في استقلال أو انفصال عن اللاهوت.

(ج) كان تفرد وتخصخص (*individuation*) الناسوت منذ بداية اتحاده مع اللاهوت، وبهذا صار الناسوت في الحالة الأقنومية (*hypostatic*).

ويمكننا مقارنة هذا الموقف مع مفهوم يوحنا الدمشقي الذي كتب: "وهكذا تمت ثلاثة أشياء في وقت واحد؛ اتخاذ الجسد، ونشوء هذا الجسد، وتأليهه".[٢٦]

ولا ينبغي على الرغم من ذلك أن يُساء فهم موقف البطريرك ساويروس، فهو بتأكيده على الحقيقة الأقنومية لناسوت المسيح لم يكن يقر أن هناك مركزين محددين للوجود والفعل في المسيح الواحد كما يفعل الأنطاكيون، لأنه في نفس الوقت كان يصر على 'الهيبوستاسيس الواحد' بكونه (هيبوستاسيس) 'مركب'. وعندما تزامنت الطبيعتان في 'الهيبوستاسيس المركب' الواحد، أصبح للمسيح البروسوبون الواحد الخاص به أيضاً. وموضع (أو مركز) الاتحاد ليس هو البروسوبون، ولكنه الهيبوستاسيس، لذلك فالاتحاد أيضاً هو اتحاد هيبوستاسي. ويمكننا أن نقول أن هيبوستاسيس المسيح، بالرغم من أنه الهيبوستاسيس الإلهي لله الكلمة، إلا أن الناسوت أيضاً قد صار أقنومياً (أي في الحالة الهيبوستاسية) في الاتحاد معه؛ وبنفس الطريقة فإن بروسوبون المسيح، بالرغم من أنه بروسوبون الله الكلمة، إلا أن الناسوت أيضاً قد صار بروسوبي فيه. ونستطيع أن نقدِّر مفهوم البطريرك ساويروس إذا نظرنا إلى حقيقة أن يسوع المسيح هو شخص تاريخي، وبكونه كذلك فإن له الهيبوستاسيس الخاص به مع البروسوبون. وهذا الأمر هو الذي استطاع التعليم الخريستولوجي للبطريرك ساويروس أن يحافظ عليه.

---

[26] John of Damascus, *op. cit.*, p. 295.

وهنا نرى أنه لم يكن الخريستولوجي الخلقيدوني - كما يُزعَم - هو الذي قام بتجميع التقاليد المتنوعة في الكنيسة، ولكن التعليم الخريستولوجي لذلك اللاهوتي غير الخلقيدوني (ساويروس) هو الذي كان يتضمن ذلك الاهتمام الأنطاكي بصورة فعالة.

ويمكننا في هذا الصدد أن نسترجع ما أكده البطريرك ساويروس بخصوص 'العصرين' (*the two ages*).[٢٧] وكان نوريس[٢٨] (*Norris*) قد أظهر أن البطريرك ساويروس لديه مثل ثيؤدور عقيدة وجود 'عصرين' أو 'مرحلتين' في عمل الله الابن. حيث كان الله الابن في الأولى غير متجسد (*unincarnate*) أو قبل متجسد (*pre-incarnate*)، ومن ثم كان الهيبوستاسيس والبروسوبون الخاص به إلهياً وحسب. ولكن في المرحلة الثانية كان حقيقةً (أو واقعاً) داخل التاريخ البشري، وقد دخل في المجال التاريخي من خلال ولادة ثانية من أم بشرية، والتي أتخذ منها ناسوتاً صار في الحالة الهيبوستاسية المحددة في الاتحاد معه. وهذا هو تدبير الله الابن، الذي صار فيه للابن المتجسد هيبوستاسيس مركب مع البروسوبون الخاص به.[٢٩] وحيث إن موضع (أو مركز) الاتحاد هو

---

[٢٧] انظر صفحة ٤٦٧ وما يليها.

[28] Norris, *op. cit.*, pp. 160f.

[٢٩] بعد شرح نموذج 'الجسد-الروح' - الذي ذكرناه في صفحة ٤٧٣ - كتب البطريرك ساويروس: "وبنفس الطريقة، من اللاهوت والناسوت أي الجسد البشري ذو الروح العاقلة، كلٌ بكماله بحسب أصل مبدأه، فإن عمانوئيل هو بروسوبون واحد من خلال الوجود المتزامن للإثنين داخل الإتحاد بدون إختلاط أو تغيير. وهو له هيبوستاسيس الله الكلمة الذي أعني به ألوهته الأزلية بدون أي تغيير، كما أن الناسوت الذي وحده بنفسه على نحو لا ينطق ظل في الهيبوستاسيس الخاص به (أي في حالته الهيبوستاسية) بدون أي تحول. ولكن من المستحيل أن ننسب لكل منهما، أي إلى لاهوت المولود الوحيد والناسوت الذي اتحد به، بروسوبون خاص، لأنهما أُدركا في وضعهما المركب وليس كما لو كانا قد تكونا (في المسيح) مستقلين أو وجدا منفصلين. ولكنهما بإلتقائهما معاً، بطريقة تليق بالله ولا يُعبَّر عنها، إكتمل هيبوستاسيس واحد من اللاهوت والناسوت وبالتالي بروسوبون واحد أي الذي لله الكلمة المتجسد." (ضد النحوي، ١: صفحة ٧٧).

الهيبوستاسيس، فقد أصر البطريرك ساويروس على تبادل الخواص في الاتجاهين معاً، ونتيجة لذلك أمكن للأمور الإلهية أن تُنسب إلى الناسوت، كما أمكن للأمور البشرية أن تُنسب إلى اللاهوت.[٣٠] ومن هنا استطاع البطريرك ساويروس واللاهوتيون غير الخلقيدونيين الآخرون أن ينسبوا ـ بتأكيد ـ إلى الله الابن: الحبل (به) في رحم أم بشرية، والولادة منها بعد المسار الطبيعي للحمل؛ وتحمله لكل الخبرات البشرية باستثناء الخطية؛ ومعاناته للآلام الجسدية والأحزان النفسية؛ وموته المهين على الصليب. ولم يكن هناك أي انتقاص للأمور البشرية في المسيح الواحد، وذلك لأن الناسوت الذي اتخذه الله الابن من العذراء مريم كان خاضعاً لكل الأمور الطبيعية التي للناسوت، وله جميع الخواص والملكات البشرية الجوهرية. ولكن بسبب الاتحاد الهيبوستاسي ـ الذي أنشأ هيبوستاسيس واحد مركب ـ فإن التعبير عن كل تلك الخواص والملكات يتم في المسيح وفي داخل الاتحاد فقط. وهيبوستاسيس يسوع المسيح الواحد كان هو الشخص المحدد الذي عاش في المجال التاريخي، والذي فيه اتحد الله الابن والناسوت المتفرد المخصخص في أقصى العمق الداخلي والشخصي لكيانه.

وكان البطريرك ساويروس لديه اعتراض مزدوج على الموقف الأنطاكي. فمن ناحية كان الأنطاكيون يؤمنون أن الناسوت تكوَّن في رحم العذراء قبل الاتحاد، وقد ناقشنا تلك النقطة قبل ذلك،[٣١] ومن الناحية الأخرى كانوا يفصلون الأشياء الإلهية عن الأشياء البشرية في المسيح.

---

[٣٠] انظر صفحة ٤٠٥.

[٣١] انظر صفحة ٣٨٠.

وكانت النقطة الأساسية في **انتقاده الأول** لهم هي إيمانهم بأن الناسوت أصبح هيبوستاسيس حتى قبل، وبمعزل عن، الاتحاد مع الله الابن. ولهذا أظهر البطريرك ساويروس أنه بالنسبة للاهوتيين الأنطاكيين أمثال ديودور وثيؤدور ونسطوريوس وثيؤدوريت أسقف قورش وأندراوس أسقف سموساطا وغيرهم كان هناك فقط اقتران لله الابن مع الإنسان يسوع. والحقيقة أن الدراسات الحديثة للموقف الأنطاكي قد أظهرت أن قراءة غير الخلقيدونيين أمثال البطريرك ساويروس للموقف الأنطاكي لم تكن خاطئة.

أما بالنسبة **للإنتقاد الثاني**، فقد أظهر الدارسون المعاصرون أن البطريرك ساويروس والقادة الذين شاركوه نفس المعتقد كانوا محقين أيضاً في حكمهم على النقطة الخاصة بفصل الأنطاكيين للأشياء الإلهية عن الأشياء البشرية (في المسيح). فبالنسبة لثيؤدور - كما أظهر سوليفان - "لم يكن الكلمة هو الذي تألم، ولكنه الإنسان المُتّخَذ".[٣٢] كما استخرج نوريس أيضاً فقرة تؤيد نفس المفهوم جاء فيها:[٣٣] "وعندما نسمع الأسفار تقول أن يسوع قد ارتفع أو تمجد، أو أن شيئاً قد أُضيف إليه، أو أنه أخذ سيادة على كل الأشياء، فلا ينبغي أن نفهم ذلك على الله الكلمة ولكن على الإنسان المُتّخَذ". والنقطة التي أبرزها ثيؤدور هنا - كما في كل مكان آخر - هي أن الأشياء البشرية لا يمكن أن تُنسب إلى الله الكلمة. وعند تلك النقطة بالتحديد كان التقليد غير الخلقيدوني يختلف مع الموقف الأنطاكي ولا يلتقي معه أبداً.

---

32 Sullivan, *op. cit.*, p. 219.

33 Norris, *op. cit.*, p. 198.

وعلاوة على ذلك، كانت هناك نقطة أخرى ساهم الدارسون المعاصرون في بحثها، مما قد يجعلنا نذهب إلى أبعد من ق. كيرلس واللاهوتيين غير الخلقيدونيين القدماء، في تقييمنا لدواعي الموقف الأنطاكي. فقد أظهر الدارسون المعاصرون أن اللاهوتيين في المدرسة الأنطاكية كانوا قد ورثوا خلفية فكرية لا تجعلهم قادرين تلقائياً أن يعترفوا بالاتحاد الهيبوستاسي للاهوت والناسوت، ولا أن ينسبوا الأشياء البشرية للّه الابن، ولا أن يستوعبوا مفهوم الهيبوستاسيس الواحد (المركب) ليسوع المسيح. وفي الوقت نفسه، وبينما ظل الأنطاكيون في بيئتهم الفكرية الخاصة بهم، حاولوا أن يعترفوا بإيمان الكنيسة بيسوع المسيح في ضوء التقليد الكتابي، وأكدوا أنه كان بالفعل النموذج الوحيد لنوعه (*sui generis*). فعلى سبيل المثال، كان ثيؤدور مقتنعاً أن الله والإنسان غير متكافئين بصورة جوهرية. وكان اللاهوتي الأنطاكي يؤمن أن الله حال في العالم بالجوهر (الأوسيا) وبالفعل أو الطاقة (الإنرجيا)، وعلى هذا الأساس رفض ثيؤدور أن يكون الله الكلمة قد سكن في الإنسان المُتّخَذ سواء بالجوهر أو بالفعل أو الطاقة، وأصر أن السكنى كانت بحسب مسرة الإرادة.* وأوضح ثيؤدور أنه حتى السكنى بهذا الوصف كانت مختلفة في النوعية عن سكنى الله بمسرة الإرادة في القديسين.[٣٤]

* يقصد المؤلف أن الخلفية الفكرية التي كانت لدى الأنطاكيين كانت هي السبب في عدم قدرتهم على قبول المفاهيم السكندرية الخاصة بالاتحاد الهيبوستاسي، والهيبوستاسيس الواحد المركب وغيرها، ورغم عدم اتفاقنا مع تلك الخلفية الفكرية إلا أنها تعطينا فكرة أكثر وضوحاً عن السبب وراء موقفهم اللاهوتي الذي حاولوا فيه شرح العقيدة بما لا يتعارض مع تلك الخلفية الثابتة لديهم. ويعطينا المؤلف في هذه الفقرة مثالاً لهذه الخلفية الفكرية يتعلق بعقيدتهم بالنسبة لحلول الله بجوهره وفعله في العالم.

[34] Norris, *op. cit.*, pp. 218-9.

ومن الجدير بالذكر أيضاً، أنه على الرغم من أن الأنطاكيين لا يقولون إن الله الكلمة قد حُبل به في رحم الأم البشرية أو أنه وُلد منها، إلاّ أنهم يؤكدون الميلاد البتولي (*Virgin birth*) وبذلك يعترفون أن الله أخذ المبادرة في إحضار الإنسان المُتّخَذ إلى الوجود. ويصر ثيؤدور بجانب هذا على أن الإنسان المُتّخَذ "قد سكنه الله الكلمة منذ بداية تكوينه في رحم الأم"؛ وأن الاتحاد لم يكن بين إثنين من البروسوبون؛ وأن اقتران الله الكلمة والإنسان لم يكن مجرد تعاون بين الله والإنسان.[٣٥] وبالنسبة لأسقف موبسويستا، فإن الله الكلمة اقترن بالإنسان المُتّخَذ منذ أول تكوينه في رحم الأم*، ولذلك نجده يقول:[٣٦]

> لقد أتى الله الكلمة ليكون فيه عندما تكون. لأنه لم يكن فيه فقط عندما صعد إلى السماء، ولكن أيضاً عندما قام من الأموات. ولا هو كان فيه فقط عندما قام من الأموات، ولكن أيضاً عندما صُلب وعندما عُمِّد وعندما كان يحيا الحياة الإنجيلية بعد عماده، بل وحتى قبل عماده عندما كان يكمِّل كل متطلبات الناموس. وعلاوة على ذلك، كان أيضاً فيه حتى عندما وُلد، وعندما كان في رحم أمه مباشرة منذ أول تكوينه. لأنه (أي الله الكلمة) فرض نظاماً على الأشياء التي تعنيه، محضراً إياه (أي الإنسان المُتّخَذ) إلى الكمال خطوة بخطوة.

---

[٣٥] المرجع السابق صفحة ٢٢٢.

* أي بعد تكونه مباشرة

[٣٦] المرجع السابق صفحة ٢٢٥.

وذكر نوريس أن ثيؤدور كان يؤمن أن "الله الكلمة كان هو الذي أحضره (أي الإنسان المُتّخَذ) إلى الولادة، وقاده إلى العماد، وسلمه إلى الموت وأقامه، وبالتالي هو الذي منحه الطبيعة غير المائتة وغير المتغيرة التي يوجد فيها الآن في السماء."[٣٧]

ويرى نوريس أنه من الممكن أن نستخلص الاستنتاجات الثلاثة التالية حول التعليم الخريستولوجي لثيؤدور:

(أ) لم يكن مفهوم ثيؤدور عن الاتحاد أنه 'تعاون'، ولكن التعاون بين الله الكلمة والإنسان هو نتيجة الاتحاد (الذي في صورة اقتران). ولم يؤثر الاتحاد على النشاط الأخلاقي للإنسان (المُتّخَذ)، كما لم يكن النشاط الأخلاقي هو تفسير ذلك الاتحاد.

(ب) إن الاتحاد هو نتيجة التنازل الإلهي، الذي كان سابقاً، وضرورة أساسية، لما قد تم في ومن خلال الإنسان (المُتّخَذ).

(ج) لم يقدِّم ثيؤدور أي تفسير للاتحاد أكثر من تأكيده على أنه كان سكنى حدثت بمسرة الإرادة الإلهية. وفي نفس الوقت، علق ثيؤدور أهمية كبيرة على علاقة الخضوع والتبعية بين الله الكلمة والإنسان والتي تجعل 'الاقتران' بين الشخصين اتحاداً عضوياً (متناسق الأجزاء).[٣٨]

وهكذا يتضح أن التعليم الخريستولوجي الأنطاكي يستحق تقييماً أكثر موضوعية مما أُعتيد أن يُعطى له. ففي إطار بيئتهم الفكرية (التي ورثوها)، حاول رجال مثل ثيؤدور أن يقدموا موقفاً لاهوتياً لم يكن - على الأقل من وجهة نظرهم - هو الموقف الذي يعني وجود ابنين.

---

[٣٧] المرجع السابق صفحة ٢٢٧.

[٣٨] المرجع السابق صفحة ٢٢٨.

وإذا قارنا بين الفكر اللاهوتي عند البطريرك ساويروس وعند ثيؤدور، سنجد أن البطريرك ساويروس يشارك ثيؤدور الاهتمام في عدد من النقاط بينما يلتزم بموقفه (المختلف) عند مسألة وحدة المسيح. وقد ذكرنا قبلاً نقطتين من تلك النقاط، وهما بالتحديد: **أولاً** أن مصطلح 'طبيعة' كان يعني في النقاش الخريستولوجي شيء محدد وخاص (أي الطبيعة في واقعها الهيبوستاسي)، **وثانياً** أن شخص يسوع المسيح لم يكن مجرد هيبوستاسيس وبروسوبون الله الكلمة وحسب. وبالرغم من أن البطريرك ساويروس وثيؤدور لم يتفقا فيما بينهما على (محتوى) هاتين النقطتين، إلا أنهما كانا يشتركان على الأقل في نفس المبدأ العام، وكلاهما لم يكن يوافق وجهة النظر الخلقيدونية (من جهة هاتين النقطتين).

وهناك أيضاً نقطة **ثالثة**، كان الاتفاق بين البطريرك ساويروس وثيؤدور حولها أكثر صراحة مما هو بين ثيؤدور والجانب الخلقيدوني، وتتعلق هذه النقطة بحالة الإنسان قبل سقوط آدم. ويرى نوريس أنه كان يوجد رأيان (أو مفهومان) حول هذا الأمر في كتابات ثيؤدور: الرأي الأول يتضمن مفهوم أن الإنسان خُلق في الأساس غير قابل للموت ولكنه صار قابلاً للموت بواسطة الخطية. وبالرغم من ذلك، كان هناك رأي آخر ظهر في فقرات أخرى من كتابات ثيؤدور حيث أصر فيها على أن الإنسان خُلق قابلاً للموت، وأن الموت هو شيء يتعلق بطبيعة الإنسان.[٣٩]

وكما سبق وأظهرنا،[٤٠] كانت وجهة النظر الثانية هي التي يتمسك بها البطريرك ساويروس. وكان البطريرك ساويروس يتفق

---

[٣٩] المرجع السابق.

[٤٠] انظر صفحة ٤١٢.

كذلك مع ثيؤدور في أن ناسوت المسيح قد تقلد بالمجد والكرامة والسيادة الإلهية، وكان هذا المفهوم يعتمد (عند ساويروس) على الاتحاد الهيبوستاسي الذي جعل تبادل الخواص بين اللاهوت والناسوت ممكناً.

ويوجد أمر آخر أكثر أهمية يتفق فيه كل من ثيؤدور والبطريرك ساويروس ويوحنا الدمشقي يتعلق بالدور الذي قام به الناسوت في عمل المسيح الخلاصي. ويؤكد البطريرك ساويروس أننا قد خلصنا بموت المسيح، ولذلك يصر - مقتبساً من العبرانيين ٢ - على أن اتخاذ الله الكلمة للناسوت كان أمراً لا غنى عنه لاتمام خلاص الجنس البشري. وكان المفهوم الأساسي هنا - كما سبق أن ذكرنا[41] - هو أن أبانا الأول آدم قد هُزم في المعركة بواسطة الشيطان، ووفقاً لذلك أصبح كل الجنس البشري تحت عبودية العدو، ولذلك اقتضت العدالة أنه ينبغي أن يقوم الإنسان نفسه بالقتال في معركة الإنسان. وبكلمات أخرى نقول إن الله الكلمة أنجز خلاص الجنس البشري في ومن خلال الناسوت الذي كان له دور ديناميكي في العمل الفدائي. وفي هذه المناسبة ينبغي أن نتذكر حقيقة اعتراض البطريرك ساويروس على نظرية يوليان الذي اعتبر أن ناسوت المسيح كان هو ناسوت آدم قبل السقوط.[42] وكان البطريرك ساويروس يرى أن "جسد المسيح لم يكن خاضعاً للخطية ولكنه كان مثل جسدنا الخاطئ"*.[43]

---

[41] انظر صفحة ٤١٢ وما يليها.

[42] انظر صفحة ٤٠٨ وما يليها.

* يقول ق. أثناسيوس: "لهذا فمن الصواب أن يُدعى أيضاً 'أخانا' و'بكرنا' لأنه بما أن البشر قد هلكوا بسبب مخالفة آدم، فإن **جسده كان أول من خُلّص وحُرر بكونه جسد الكلمة**، وهكذا نحن من خلال إتحادنا بجسده نخلص على مثال هذا الجسد" (ضد الأريوسيين، ٢: ٦١)..

[43] *La Polemique*.... I, p. 40.

ويمكننا أن نقارن موقف البطريرك ساويروس هذا مع موقف ثيؤدور الذي كان ـ كما يذكر نوريس ـ يقر بحذر بأن "المسيح ينبغي ألا يكون فقط هو الحامل لخلاصنا والذي جلب لنا العصر الثاني لعدم الموت، ولكنه هو أيضاً الذي تم لأجله الخلاص".[٤٤] وفي الحقيقة كان ثيؤدور والبطريرك ساويروس ويوحنا الدمشقي[٤٥] يتفقون على هذا المفهوم بوضوح، على الرغم من أن اللاهوتي الخلقيدوني (أي يوحنا الدمشقي) كان يؤيد النظرية اليوليانية أكثر بكثير من الرجلين الآخرين. وفيما عدا هذا الاستثناء، كان عمل الفداء بالنسبة للرجال الثلاثة يتضمن ضرورة تواجد: 'الله الابن' الذي قد خلق الإنسان في الأصل بواسطته، و'الناسوت' الذي صار تحت العبودية. وإذا كان يُحسب للتعليم الخريستولوجي الأنطاكي تأكيده على بشرية المسيح بغير تحفظ، فالحقيقة أن اللاهوتيين غير الخلقيدونيين كانوا متمسكين بنفس ذلك التأكيد بشكل فعال.

وكان تشديد البطريرك ساويروس على أن ناسوت المسيح هو حقيقة أقنومية (*hypostatic*) له مدلول خاص يمكننا أن نلخصه كما يلي: لم تكن وجهة النظر المسيحية للحقيقة هي النظرة الأحادية (*monism*) ولا هي النظرة الثنائية (*dualism*)، لأن المسيحية كانت تفهم العلاقة بين الله والإنسان من خلال عقيدة الخلق. فالإنسان ـ بما في ذلك ناسوت المسيح ـ هو مخلوق، وحيث إنه خُلق على صورةالله فإنه يستطيع بالطبيعة أن يعكس (صورة) الله وأن يقيم علاقة مع الخالق. وفي هذه العلاقة الإلهية – الإنسانية، لم يكن الله يحافظ على الشركة مع الناسوت بكونه حقيقة عامة

---

44 Norris, *op. cit.*, p. 195.

45 John of Damascus, *op. cit.*, p. 318.

مجردة، ولكن مع رجال ونساء كأشخاص بشرية، ومن بينهم جاء يسوع المسيح بكونه العضو الأول في الجماعة المفتداه. وهكذا لم تكن الحالة الهيبوستاسية لناسوت المسيح هي إضافة غير ضرورية، بل كانت أمراً أساسياً تماماً من أجل وجود ناسوت حقيقي.

وهناك نقطة أخيرة في هذا السياق، وهي أن الأنطاكيين كانوا يصرّون على أن الله هو أبعد من كل قيود الزمان والمكان، وأنه غير مقيد (أو محدود) في علاقته مع العالم. وكان اللاهوتيون المنتمون للتقليد السكندري يتمسكون أيضاً بنفس هذا المفهوم، فالقديس أثناسيوس على سبيل المثال، أكد أنه عندما صار الله الكلمة إنساناً، فإن الإخلاء الذي تضمنه التجسد لم يؤثر على سيطرته الإلهية على الكون،[٤٦] والله الذي يسمو فوق الزمان والمكان لا ينبغي أن نعتبره 'أحد الأشياء' داخل المحيط الزمني المكاني. ففي التجسد، أخذ الله زمام المبادرة وخلق الإنسان جديداً في نفسه بواسطة الاتحاد الهيبوستاسي الذي أتمه مع الناسوت. ومن خلال عمل الله هذا، تم إعادة البشرية - من أساسها - إلى وضعها الأصلي المتناغم مع الخالق. ونحن من خلال حياة الإيمان والتكريس (بالأسرار) نُعطى المشاركة في الفداء الذي حققه الله، ونتطلع إلى بلوغ كماله النهائي بالنسبة للخليقة كلها في العالم. وهذه في الحقيقة هي الطريقة التي يمكن أن يُفهم بها التعليم الخريستولوجي غير الخلقيدوني على نحو صحيح.

وبالطبع كان هناك اختلاف في المفهوم بين التعليم الخريستولوجي غير الخلقيدوني والتعليم الخريستولوجي الأنطاكي. ولم يكن هذا الاختلاف في شرح كمال وحقيقة ناسوت المسيح،

---

46 *The Incarnation of the Word.*

حيث إن كلا الجانبين قد أكد بنفس القناعة والتصميم أن يسوع المسيح هو كامل في لاهوته وكامل في ناسوته. ولكن الاختلاف بين التقليدين يقع في الحقيقة في التفسير الذي قدَّمه كل جانب عن وحدة المسيح. وكان هذا الاختلاف - كما سبق أن ذكرنا - هو ما لاحظه البابا كيرلس بين موقفه وموقف نسطوريوس؛ وكان هو أيضاً نفس الاختلاف الذي ذكره البطريرك ساويروس بين الجانب الكنسي الذي ينتمي إليه وبين كلا الجانبين الأنطاكي والخلقيدوني. وكان الأمر الذي ركز عليه كل جانب يحتاج فقط إلى طلب تعديل الموقف الذي يصر عليه الجانب الآخر.

٤. بعض التعليقات على التعليم الخريستولوجي للجانب الخلقيدوني:

كان كل من طومس ليو وتعريف الإيمان الخلقيدوني - كما سبق أن رأينا - قد صدَّق على العبارة الأنطاكية "طبيعتين بعد الاتحاد" وذلك من خلال تبنيهما لمفهوم أن يسوع المسيح "يُعترف به في طبيعتين". والحقيقة أنه ليست لدينا أية وسيلة للتحقق من المعنى الذي كانت وفود مجمع عام ٤٥١م تراه في مصطلح 'طبيعة' في ذلك الوقت. وحسب ما لدينا من أدلة حتى الآن، لم يقم الجانب الخلقيدوني بتوضيح معنى ذلك المصطلح طوال القرن الخامس.

وأمام معارضة المنتقدين للمجمع، بدأ الجانب الخلقيدوني في التطرق لهذه المسألة في القرن السادس. ومن خلال ذلك التناول، نشأ تقليد يَعتبر مصطلح 'طبيعة' مرادفاً للـ 'أوسيا' ويأخذه بالمعنى العام المجرد. وفي الحقيقة، كان هذا التفسير هو المخرج الوحيد الملائم والمتاح للمهتمين بالدفاع عن مجمع خلقيدونية عند تعرضهم لعبارة

"في طبيعتين". ولكن الجانب الخلقيدوني، من خلال تعريف مصطلح 'طبيعة' على هذا النحو، قد ابتعد عن الهدف الذي عبَّر عنه وهو الادعاء أن مجمع خلقيدونية قدَّم تركيباً (لاهوتياً) مكوناً من المبادئ اللاهوتية التي يتضمنها التقليد السكندري والأنطاكي والغربي.* كما أن الجانب الخلقيدوني بهذا أيضاً (أي من خلال ذلك التعريف) قد تبنى موقفاً أكثر تضاداً للنسطورية وأكثر تضاداً للأنطاكية من الموقف الذي اتخذه الجانب غير الخلقيدوني في أي وقت مضى.

وكان موقف الجانب الخلقيدوني هو الموقف الذي قدَّمه رجال مثل يوحنا الدمشقي من خلال عقيدة 'التأقنم' (*enhypostasia*) والتي تتكون من النقاط التالية:

(١) يسوع المسيح هو تجسد الله الابن.

(٢) وهو هيبوستاسيس واحد يُعرف في طبيعتين.

(٣) وهذا الهيبوستاسيس الواحد هو الهيبوستاسيس الإلهي لله الابن

(٤) يشير مصطلح 'طبيعة' إلى الحقيقة العامة المجردة، وهذا يشير بتركيز خاص إلى ناسوت المسيح.

(٥) وكانت كلتا الطبيعتين كاملتين، وكل منهما لها خواصها وملكاتها الخاصة بدون أي نقصان. ولذلك كان للمسيح إرادتان طبيعيتان وفعلان طبيعيان.

---

* كان هذا الادعاء يعتمد على زعم الخلقيدونيين أنه إذا كان التقليد الأنطاكي يركز على كمال ألوهة وكمال بشرية المسيح (مع فشله في التأكيد على وحدته) وإذا كان التقليد السكندري يؤكد على وحدة المسيح بينما فشل في التأكيد على كمال بشرية المسيح (حسب زعمهم)، فإن مجمع خلقيدونية جمع التقليدين معاً إذ أكد على الوحدة من خلال الهيبوستاسيس الواحد، كما أكد على كمال الألوهة والبشرية من خلال عبارة في طبيعتين.

(٦) وحيث إن الناسوت ليس له الهيبوستاسيس الخاص به (بحسب مفهوم الدمشقي عن الهيبوستاسيس)، فقد أعطاه الله الابن الهيبوستاسيس الخاص به، وبهذه الطريقة لا يكون الناسوت بدون أقنوم (*anhypostatic*) ولكنه متأقنم (*enhypostatic*).

(٧) وعلى الرغم من أن ناسوت المسيح كان بدون هيبوستاسيس خاص به، إلا أنه كان محدداً وخاصاً.

والحقيقة أن تلك النقطة الأخيرة قد أصابت ناسوت المسيح تماماً، ناهيك عن أن الواقع البشري الذي يقولون عنه هنا هو أبعد ما يكون عن الوضوح. وعلى سبيل المثال، يذكرون أن تلك الطبيعة البشرية تستطيع أن 'تفعل' وأن 'تريد'، ولكنهم مع ذلك يقرون بأنها ليست أقنومية (*not hypostatic*).* وكذلك يقولون عن تلك الطبيعة البشرية أنها حقيقة عامة مجردة، ورغم ذلك يتكلمون عنها بكونها محددة وخاصة. فكيف يمكن للبشرية التي يؤكدون أنها عامة ومجردة أن تصبح مرئية ومحددة من خلال تلازمها (اتحادها) في الله غير المرئي؟.

وكانت هذه هي بعض التساؤلات التي تحير كل من يريد أن يدرس الموقف الخلقيدوني بشكل دقيق ومتفحص. والحقيقة أنه إلى أن يتم تفسير تلك التساؤلات وتوضيحها، فإننا ينبغي أن نصر على أن التعليم الخريستولوجي الخلقيدوني كما شرحه التقليد 'التوماوي' (*Thomistic tradition*) - الذي أشار إليه سوليفان - ليس بعيداً عن القصور. وإذا كان الموقف الأنطاكي ضعيفاً فيما

* كيف يمكن القول أن الطبيعة البشرية تستطيع أن تفعل وأن تريد بحق والفاعل والمريد فيها هو الهيبوستاسيس الإلهي وحسب؟.

يخص تأكيد وحدة المسيح، فإن شرح التعليم الخريستولوجي الذي حفظته مدرسة توما الأكويني لا يقل عنه ضعفاً فيما يخص مسالة حقيقة المسيح البشرية من وجهة النظر التاريخية. وكما سبق أن ذكرنا، إذا لم يكن يوحنا الدمشقي يقر بالحالة الأقنومية لناسوت المسيح، فإن الموقف اللاهوتي الذي قدَّمه سيكون معيباً بنفس المقدار، أما إذا كان يقر به - ولكنه يميل بصورة مفرطة تجاه اليوليانية - فإن شرحه اللاهوتي الخاص بشخص المسيح لن يحتوي عندئذ على أية فكرة ذات قيمة (أو إضافية) لم يكن البطريرك ساويروس بالفعل قد تمسك بها.

٥. كلمة ختامية:

كان اللاهوتيون في التقاليد الثلاثة* يتفقون - على الأقل من جهة الهدف - على تأكيد كمال ألوهة وكمال بشرية المسيح ووحدته الحقيقية. وكان عدم الاتفاق بينهم يرجع فقط إلى الطريقة التي يشرحون بها تلك المفاهيم الثلاثة. فالتعليم الخريستولوجي الأنطاكي على سبيل المثال كان يؤكد الألوهة والبشرية على أنهما شخصين أو هيبوستاسيسين، ونتيجة لذلك كان تفسيرهم لوحدة المسيح ضعيفاً. أما التعليم الخريستولوجي للجانب الخلقيدوني - بحسب ما قدَّمه لاهوتيو القرن السادس - فكان قوياً في تأكيده على ألوهة المسيح ووحدته، ولكن بالنسبة لحقيقته البشرية من الناحية التاريخية فإنه يظل في حاجة إلى إيضاح أكثر. وكانت هناك بالتأكيد نقاط اتفاق رائعة بين الجانبين الخلقيدوني وغير

---

* أي التقليد السكندري (غير الخلقيدوني) والتقليد الأنطاكي (الخاص بالمدرسة الأنطاكية) والتقليد الخلقيدوني (الذي نشأ منذ مجمع خلقيدونية وتطور في القرن السادس).

الخلقيدوني. ومن بين التقاليد الثلاثة الخريستولوجية، لم يكن التقليد الذي قدمه الجانب الخلقيدوني منذ القرن السادس هو الذي حفظ مفاهيم الألوهة والبشرية والوحدة (في المسيح) بشكل أكثر قبولاً وارضاءً من التقليدين الآخرين، ولكن الذي فعل ذلك في الحقيقة كان هو الموقف اللاهوتي الذي حفظه البطريرك ساويروس الأنطاكي والجانب غير الخلقيدوني. وحتى إذا افترضنا أن مجمع خلقيدونية -كما يزعمون- قد نجح في تقديم تركيب (لاهوتي) مكوّن من التقاليد المتنوعة التي كانت قائمة في الكنيسة في ذلك الوقت، فإن الجانب الخلقيدوني (الذي قدَّم تعاليمه منذ القرن السادس) لم يتبع نفس هذا المسار، ولكنه على العكس في محاولته أن يؤكد أنه هو الوحيد الذي يمثل الأرثوذكسية، أهمل موقف المنتقدين للمجمع وأنشأ تعليماً خريستولوجياً تخلى حتى عن أي مساهمة ذات قيمة لمدرسة أنطاكيا.

ومن الضروري قبل أن نختم هذه المناقشة، أن نبحث الأساس الذي بنى عليه أندريه (*Andre de Halleux*) رأيه في تعليم مار فيلوكسينوس أسقف منبج حيث رأى فيه مفهوم 'المونوفيزيتيزم' (أي أصحاب الطبيعة الوحيدة). ويؤكد أندريه أنه بالنسبة لمار فيلوكسينوس كان الله الكلمة هو شخص التجسد، وأن هذا التعليم يشكل العنصر الرئيس لمفهوم 'المونوفيزيتيزم' في الفكر اللاهوتي لأسقف منبج.[٤٧]

وأمام هذا الرأي يتعين علينا أن نذكر ملاحظتين هامتين. **الملاحظة الأولى** هي أن قراءة أندريه للتعليم الخريستولوجي لمار فيلوكسينوس في تلك النقطة تعتبر نوعاً من التبسيط المبالغ فيه إن

[٤٧] مرجع سابق صفحة ٣٥٩، ٣٦٣، ٥١٤.

لم تكن نوعاً من التحريف أو التشويه. فمن الحقيقي أن مار فيلوكسينوس قد يعترف - متتبعاً في ذلك تعليم الآباء السكندري* - أن الله الكلمة **المتجسد** هو شخص (أو الفاعل في) التجسد، ولكن تعليمه هنا لم يكن أن الله الكلمة في حالته غير المتجسدة (*unincarnate*) أو قبل المتجسدة (*pre-incarnate*) هو شخص (أو الفاعل في) التجسد. وحيث إن الله الكلمة **المتجسد** هو شخص التجسد، فإن العنصر البشري كان هناك متحداً مع الله الكلمة في المسيح الواحد. ويتضح هذا الأمر جداً من خلال تأكيد مار فيلوكسينوس أن الله الكلمة هو فوق الألم والعذاب من ناحية، وأنه في التجسد من الناحية الأخرى تحمل الله الكلمة العذاب والخزي والموت بصورة أشد من أي واحد آخر.[٤٨] وبجانب هذا أكد مار فيلوكسينوس أنه في التجسد لا الله الكلمة ولا الناسوت قد تغير إلى الآخر.[٤٩]

وليس من الصعب تفسير هذا التعليم الذي قدَّمه مار فيلوكسينوس، لأن الاعتراف بحقيقة (وجود) شخص بشري في المسيح في مقابل الشخص الإلهي كان عند مار فيلوكسينوس هو إنكار للتجسد، لأن الرب المتجسد بالنسبة له هو وحدة (*unity*). وحيث إن الإنسان مخلوق على صورة الله، فقد أُعيد خلقته في الله الكلمة بواسطة الاتحاد الهيبوستاسي من خلال التجسد. وبهذه الطريقة بلغ الناسوت إلى اتحاده النهائي مع الخالق، دون أن يفقد

---

* ارجع إلى ق. كيرلس في رسالته الثالثة إلى نسطوريوس حيث يذكر أن كلا الأقوال الإنسانية والأقوال الإلهية قد قيلت بواسطة شخص واحد هو هيبوستاسيس الكلمة الواحد **المتجسد** (الهيبوستاسيس المركب).

٤٨ انظر صفحة ٤٦١.

٤٩ انظر المرجع رقم ٨ صفحة ٣٦٩.

حالته الشخصية المخلوقة، لأن الله يظل الله، والإنسان يظل مخلوقاً كما هو. وحيث إن الإنسان قد خُلق على صورة الله، فمن الممكن أن يصير الله متجسداً، بدون أن يفقد الله أو الإنسان هويته الخاصة به. ولكن في حالة التجسد، كل ما هو إلهي صار ينتمي للناسوت، وكل ما هو بشري أصبح يُنسب لله، وهذه الحالة من الاتحاد بين الله والإنسان هي ما تحققت في يسوع المسيح بواسطة التجسد. وكان مار فيلوكسينوس واضحاً في أنه من خلال توسط يسوع المسيح، سنبلغ نحن أنفسنا إلى الاتحاد مع الإلهي في الحياة الآخرة كما نستدل على ذلك في سريّ المعمودية والإفخارستيا المقدسة. وهكذا لم يكن التعليم الخريستولوجي لمار فيلوكسينوس هو إصرار ساذج على أن الله الكلمة هو شخص التجسد، ولكنه في الحقيقة كان أكثر حذقاً من ذلك وكان دائم التأكيد على وحدة المسيح بثبات حقيقي.

وهناك **ملاحظة ثانية** يتعين علينا ذكرها أمام سعي أندريه لإثبات مفهوم 'المونوفيزيتيزم' في التعليم اللاهوتي لأسقف منبج. فكما رأينا[50] كان مفهوم أن الله الكلمة هو شخص التجسد هو تعليم الجانب الخلقيدوني نفسه منذ بداية القرن السادس على الأقل (وليس مفهوم مار فيلوكسينوس). وعلى سبيل المثال، كانت نظرية 'التأقنم' (*enhypostasia*) تشدد بالتحديد على ذلك المفهوم، حيث أصرت تلك النظرية على أن الله الكلمة أصبح هو شخص الناسوت بالإضافة إلى كونه شخص لاهوت الابن. وكان هذا هو نفس الموقف ـ كما لاحظ سوليفان[51] ـ الذي تمسك به 'التوماويون' (نسبة

[50] انظر صفحة ٥١٢.

[51] انظر صفحة ٥٣٧ وما يليها.

إلى مدرسة توما الأكويني). وحسب سوليفان، كان ناسوت المسيح بالنسبة لتلك المدرسة عاماً ومجرداً، على الرغم من أنه كان في نفس الوقت محدداً وخاصاً. وقد لجأوا إلى ذلك التفسير ليتجنبوا افتراض وجود كيان بشري (مستقل) (*human suppositum*) في المسيح، فإذا لم يكن هناك كيان بشري (مستقل) في المسيح، فإنه ينبغي لناسوته أن يكون له شخصه في شخص الله الكلمة.

والسؤال الذي يحتاج هنا إلى توضيح هو: هل الخلقيدونية التي أشار إليها شارلز مولر في كتابه باسم 'الخلقيدونية المتشددة'* (*strict Chalcedonianism*) والتي يبدو أن أندريه نفسه يثني عليها، كان لها تفسير مختلف لتلك النقطة عن ذاك الذي لنظرية 'التأقنم' أو لمفهوم 'التوماويين'، ويبتعد في نفس الوقت عن التقسيم النسطوري؟. والحقيقة أن أندريه لم يقم بمناقشة تلك القضية. وكان تعريف الإيمان الخليقدوني - كما رأينا - يتكلم عن 'شخص واحد' بكونه يُعرف 'في طبيعتين'، وشخص التجسد ينبغي بكل يقين أن يكون ذلك الشخص الواحد. فمن هو ذلك الشخص الواحد؟ فلو أن الطبيعتين كانتا بحيث أن كل منهما هو شخص (فاعل) فسيصبح من العسير أن نفهم كيف استبعدت الخلقيدونية المتزمتة مشكلة النسطورية (وهي تعترف أن المسيح يُعرف في طبيعتين). وإذا أكدوا أن الشخص الواحد هو الذي يُفعِّل (*activate*) الطبيعتين، فلن يحل ذلك المشكلة. فإذا كانت الخلقيدونية المتزمتة تريد بالحقيقة أن تستبعد النسطورية فإن عليها أن تختار بين التعليم الخريستولوجي

---

* أي الجانب الخلقيدوني الذي لم يتجاوب مع التغيير الذي قام به الخلقيدونيون في الشرق في القرن السادس ولذلك سمي بالخلقيدونية المتزمتة، بينما سمي الجانب الخلقيدوني في الشرق بالخلقيدونية الجديدة.

للبطريرك ساويروس والجانب غير الخلقيدوني من ناحية وبين التعليم الخريستولوجي لنظرية 'التأقنم' من الناحية الأخرى.

وسواء كان لدى الخلقيدونية المتزمته إجابة شافية على ذلك السؤال أم لا ، فإن الحقيقة التي ينبغي التسليم بها هي أنه لو كان التعليم الخريستولوجي لمار فيلوكسينوس يمكن أن يوصف بـ 'المونوفيزيتيزم' (بسبب الإدعاء أنه يؤمن أن الله الكلمة هو شخص التجسد)، فإن الموقف الذي أكدته نظرية 'التأقنم' يمكن أن يُوصف هو الآخر بـ 'المونوفيزيتيزم' بنفس المقدار إن لم يكن بدرجة أكبر.

الفصل الخامس عشر

بَعْضُ المُلاحَظاتِ الخِتامِيَّة

١. نتائج هذه الدراسة:

في ضوء الحقائق التي ناقشناها طوال هذه الدراسة، نستطيع أن نقدم الملاحظات التالية المتعلقة بالجدال الخريستولوجي:

(١) عندما كان الفكر اللاهوتي المسيحي يشير إلى ما أسماه بـ 'النسطورية'، فإنه كان دائماً يعني ذلك الموقف المتطرف الذي فُهم أن التفسير الأنطاكي لشخص يسوع المسيح يؤكده. ولكن لا نسطوريوس نفسه ولا أي من الرجال المعتبرين قادة في المدرسة الأنطاكية كان يتمسك بالصورة المتطرفة التي ذاعت عن تلك الهرطقة.* وعلى نفس المنوال كانت 'الأوطيخية' أو 'المونوفيزيتيزم' هي تشويه معيب للتعليم الخريستولوجي السكندري. وبالفعل لا تُعد كل الأدلة المتوفرة لدينا كافية للإصرار على أن أوطيخا كان يتمسك بما سُمي بالهرطقة الأوطيخية. ولذلك - ومع أن أوطيخا لم يكن قادراً على التعبير عن وجهة نظره بشكل واضح - فإننا لا نجد ضرورة لتقديم أي دفاع عن الرجل. ولكننا في نفس الوقت ينبغي أن نؤكد أنه لا كيرلس السكندري ولا أيّ من اللاهوتيين المعروفين أو آباء الكنيسة في الجانب غير الخلقيدوني بما فيهم البطريرك ديسقوروس كان مداناً بتمسكه بتلك الأفكار (التي نُسبت لأوطيخا) على الأطلاق.

(٢) في الوقت الذي كانت فيه الكنيسة في حوض البحر المتوسط والشرق الأوسط متحدة بشكل ما، كان هناك شعور بالرغبة في وجود 'صيغة' أو 'تركيب' لاهوتي

---

* ارجع إلى ملخص التعليم الخريستولوجي الأنطاكي في الفصل السابق

(*synthesis*) من كلا التقليدين السكندري والأنطاكي (أي من المفاهيم اللاهوتية المتضمّنة فيهما). ولكن الحقيقة أن ذلك لم يكن من الممكن تحقيقه حتى في تلك العصور القديمة، بسبب أن كل موقف (أو تقليد) كان قد صار مترسخاً بعمق في مناطق محددة بعينها، لدرجة أن كلا الجانبين لم يكن يريد أن يسعى لذلك 'التقارب'. وعلى سبيل المثال، كانت إعادة الوحدة عام ٤٣٣م حادثة يمكن أن يأخذها الطرفان المعنيان كأساس يعتمدان عليه للوصول إلى ذلك 'التركيب' المشترك، ولكن كل جانب أخذها فقط كحجر يخطو عليه (أو وسيلة) لكي يدفع بكل مفاهيمه تجاه استبعاد مفاهيم الآخر. وفي هذا الصدد كان الجانب السكندري، بدون شك، أكثر قوة من الجانب الأنطاكي، ولكن مجمع خلقيدونية قام بدوره في قلب هذا الموقف حين ذهب إلى أبعد مما تم التسليم به في إعادة الوحدة عام ٤٣٣م وأصر على عبارة 'في طبيعتين'. وبعد خلقيدونية حدث نفس الأمر ـ الذي رأيناه من الجانبين تجاه حادثة إعادة الوحدة ـ بشأن مرسوم الاتحاد الخاص بالإمبراطور زينو 'الهينوتيكون'، فبالرغم من أن هذا المرسوم قد صدر كأداة يمكن أن يصل بواسطتها الطرفان المتنازعان إلى الوحدة، فإن أولئك الذين قبلوا تلك الوثيقة من كلا الطرفين قد أخذوها فقط كخطوة ينطلقون منها لتأكيد وجهة نظرهم دون أن يعيروا أي التفات لرأي المعارضين لهم.

(٣) بينما كان كل اهتمام روما في خلقيدونية منصباً على جعل المجمع يقبل طومس ليو بدون مناقشة، وأن يقبل الفكر اللاهوتي الذي تضمَّنه الطومس بكونه مقياس الكنيسة العقائدي، كانت السلطة الإمبراطورية على الجانب الآخر مهتمة بأن تحصل على صيغة للإيمان تضعها لجنة من رجال ينتمون إلى التقاليد المتنوعة في الكنيسة، ومن ثم تحقق الوحدة للإمبراطورية. وهنا كانت الاعتبارات السياسية وليست الفائدة اللاهوتية - بالإضافة إلى النفوذ البشري - هي التي توجه القيادة الحكومية.

(٤) وفي إصرارها العنيد على مسألة قبول طومس ليو، كانت روما منقادة بفكرة فرض مزاعمها البابوية (على الكنيسة) كما كانت منقادة أيضاً وبنفس الدرجة برغبتها في أن يشاركها الجميع في طريقة فهمها للإيمان المحفوظة في التقليد اللاهوتي للكنيسة في الغرب. ولكن البابا ليو في محاولته تلك، لم يُظهر أي فهم للجدال الخريستولوجي القائم في الشرق، ولا أسَّس تفسيره اللاهوتي (في الطومس) على قرارات المجامع السابقة التي تم اعتبارها مجامعاً مسكونية. وعلى نفس هذا النحو، لم تكن لدى السلطة الإمبراطورية في القسطنطينية أي تعاطف لا مع مجمع أفسس عام ٤٣١م ولا مع التقليد اللاهوتي لآباء الإسكندرية. وكانت خطة الإمبراطور والإمبراطورة هي تأييد ومناصرة روما ضد الإسكندرية، بالإضافة إلى الترتيب لرفع مكانة (كرسي) القسطنطينية - عاصمة الإمبراطورية - لموقع القيادة في الكنيسة والذي يأتي تالياً فقط لكرسي روما. وحيث إن

كل من الكرسي الغربي (في روما) والسلطة الإمبراطورية في القسطنطينية، اللذان سيطرا على مجمع خلقيدونية، كانت له خطته الخاصة التي يريد تحقيقها من خلال ذلك المجمع - وهي خطة لم تكن بالتأكيد لها أية صلة بالمسألة الخريستولوجية - فإنهما لم يجدا كليهما أية صعوبة في تخطي وجهة نظر المعارضين للمجمع بإسلوب يدعو إلى غاية الذهول وبدون حتى أي أثر من دليل يؤيدهم على ذلك.

(٥) وقامت اللجنة المجمعية في خلقيدونية بإصدار تعريف للإيمان تحت ضغط الجانب الروماني من جهة والسلطة الإمبراطورية من الجهة الأخرى. وكان هذا التعريف هو نوع من صيغة تسوية (أو حل وسط)، تجنبت اللجنة فيه المشكلة المركزية التي كانت تواجه الكنيسة في ذلك الوقت. وبالرغم من أن تلك الصيغة أرضت روما ورجال الجانب الأنطاكي، إلا أن السكندريين الذين لم يكن لهم دور في مجمع عام ٤٥١م عارضوها ورفضوها. وبالقطع أخطأت كل من روما والسلطة الإمبراطورية في تقدير حجم التأييد الذي يملكه التراث اللاهوتي السكندري في الشرق. وكانت المعارضة لمجمع خلقيدونية عنيفة جداً وشديدة العزم لدرجة أنه تحتم أن يتم الدفاع عن الموقف الخلقيدوني من خلال: أولاً، إطلاق العنان لسلسلة من الإضطهادات القاسية ضد المعارضين للمجمع قام بها الأباطرة في القسطنطينية، وثانياً، من خلال اتهام المعارضين للمجمع بهرطقة 'المونوفيزيتيزم' (عقيدة الطبيعة الوحيدة) بالرغم من إنكار غير الخلقيدونيين المتكرر لتلك العقيدة بعبارات قاطعة. ولم تساعد أي من

هذه الممارسات الجانب الخلقيدوني في فرض موالاة الشرق المسيحي كله له. كما لم تنجح مجهودات جوستنيان وبعض خلفائه من أجل إعادة الوحدة وذلك لسبب بسيط وهو أن الجانب الخلقيدوني لم يكن ليتخلى عن المجمع، ولم يكن للجانب غير الخلقيدوني شيئاً ليفعله أمام ذلك الإصرار.

(٦) وأمام اعتراض وتحدي المعارضين للمجمع، شرع الجانب الخلقيدوني في الشرق في بناء موقف خريستولوجي (مختلف) منذ بداية القرن السادس، وكان هذا الموقف - من حيث الجوهر - هو تقريباً نفس الموقف الذي يتبناه المنتقدون للمجمع والمؤسس على التقليد اللاهوتي لآباء الإسكندرية ولكن مع وجود اختلاف هام وهو استمراره (أي الجانب الخلقيدوني) في الدفاع عن مجمع عام ٤٥١م وعبارة 'في طبيعتين' وهما الأمران اللذان رفضهما المعارضون للمجمع. وفي سماحه بحدوث هذا التطور، يكون الجانب الخلقيدوني - بالرغم من احتفاظه بعبارة 'في طبيعتين' - قد تحرك بعيداً عن موقف خلقيدونية الذي أراد الوصول إلى تسوية تميل إلى المفاهيم اللاهوتية الأنطاكية. وفي الحقيقة لو كان الجانب الخلقيدوني، باتخاذه هذه الخطوة، يتبنى فهماً لشخص المسيح يتجاهل الحالة الهيبوستاسية لناسوته أو يتسع للأفكار اليوليانية، فإنه بذلك يكون أكثر تضاداً للنسطورية وللأنطاكية* من التعليم الخريستولوجي لقادة الجانب غير الخلقيدوني أمثال البطريرك ساويروس الأنطاكي.

* أي موقفاً يأخذ التطرف العكسي المقابل للنسطورية وللأنطاكية

(٧) والاستنتاج الواضح هو أن الجانب الخلقيدوني بدفاعه عن مجمع خلقيدونية لم يحقق أي شيء لصالح الأرثوذكسية لم يكن الجانب غير الخلقيدوني نفسه، وهو يرفض المجمع، يتمسك به بثبات. ولذلك فإن الأمر الوحيد بين الجانبين كان تحفظ كل طرف على اللغة التي يدافع بها الآخر عن فكره. فلو كان الجانبان يرغبان حقاً في المضي إلى أبعد من المصطلحات، فما كان من المستحيل لهما أن يقبلا صيغة مشتركة، يعملان على أساسها من أجل استعادة وحدتهما المفقودة.

(٨) ومع ذلك، كان هناك تعليم أصر عليه يوحنا الدمشقي - متتبعاً في ذلك تقليد اللاهوتيين الخلقيدونيين الأوائل - ولم يكن هذا التعليم يُشرح في الجانب غير الخلقيدوني بنفس الأسلوب. ويتعلق هذا التعليم بالتأكيد على أن ناسوت المسيح قد تأله منذ لحظة تكوينه في الاتحاد مع اللّه الابن. ومن خلال ارتباطه الحميم مع نظرية 'التأقنم' كان هذا التعليم يأخذ الناسوت كطبيعة عامة مجردة وليس كحقيقة أقنومية، وحيث إن هيبوستاسيس اللّه الابن عند الدمشقي كان هو شخص الناسوت، فإن اللّه الابن نفسه كان هو الذي يقوم بكل ما هو بشري بالإضافة لكل ما هو إلهي. وهذا هو السبب وراء تأله ناسوت المسيح. ولم يكن تأله ناسوت المسيح بهذا الشكل هو تعليم الجانب غير الخلقيدوني، فبالنسبة لهم كان الناسوت الذي تخصخص

وبالتـالي أصـبح في الحالـة الهيبوستاسـية، هـو الـذي صـار ناسوت الله الابن ولهذا السبب امتلأ بالمجد الإلهي وتأله.*

(٩) ويقف التعليم الخريستولوجي للجانب غير الخلقيدوني بين الموقف الخلقيدوني الذي تم بناؤه في الشرق منذ القرن السادس، والتقليد الذي يحفظه الجانب الأنطاكي. فإذا كان الجانبان غير الخلقيدوني والأنطاكي يستطيعان أن يتغلبا على المآسي القديمة، فسيكون من الممكن لهما أن يصلا إلى اتفاق لاهوتي حول مسألة شخص المسيح، بشكل أسهل من أمكانية وصول الجانبين الخلقيدوني والأنطاكي لهذا الاتفاق. وفي الحقيقة إذا لم يقم الجانب الخلقيدوني بإدراك قيمة التأكيد على الحالة الهيبوستاسية (الأقنومية) لناسوت المسيح، فلن يستطيع أن يتفهم المساهمة اللاهوتية للمدرسة الأنطاكية.

٢. صلة هذه الدراسة بالسياق المعاصر:

إن الجدال الخريستولوجي الدائر في زمننا الحاضر ينتمي بشكل لا يمكن إنكاره إلى تاريخ الكنيسة القديم.

ولذلك فإن دراستنا المتعمقة لتلك الفترة من التاريخ الكنسي ينبغي أن تكون ذات مدلول وثيق الصلة بالسياق المعاصر بثلاثة طرق على الأقل.

---

* كان التأله عند غير الخلقيدونيين بسبب أن الناسوت المخصخص قد اتحد هيبوستاسياً بالله الابن وصار جسده الخاص بالتالي كان هناك تبادل للخواص بين اللاهوت والناسوت، أما التأله عند يوحنا الدمشقي فكان بسبب أن الناسوت لم يكن في الحالة الأقنومية وبالتالي صار شخص الله الابن هو شخص الناسوت وهو الذي يقوم فيه بكل ما هو بشري.

(أ) من المنظور المسكوني:

كان الجدال الخريستولوجي - كما ذكرنا - هو السبب الظاهر لانقسام المسيحية في الشرق إلى ثلاثة كيانات (الأنطاكي، والخلقيدوني 'الجديد'، وغير الخلقيدوني). وبعد الشقاق الذي حدث في القرن الخامس، صار كل كيان منهم ينظر إلى الكيانين الآخرين كهراطقة وقام بقطع الشركة معهما. فهل كان هذا التصرف مبرراً؟

ولهذا السؤال في الحقيقة أهمية قصوى، لأن نسب الهرطقة إلى أحد إنما يعني افتراض أنه في وقت الانقسام كان في الكنيسة معيار عمومي معترف به للأرثوذكسية، فهل كان هناك مثل هذا المعيار في الكنيسة في القرن الخامس؟. والحقيقة كما رأينا، أنه بعد مجمع أفسس عام ٤٣١م نشأ موقفان لهما صلة بهذا السؤال، فالسكندريون تمسكوا بأن الأرثوذكسية تتطلب التواصل مع قانون مجمع نيقية بالطريقة التي فهمه وأكده بها مجمع عام ٤٣١م، أما الأنطاكيون فلم يكونوا راغبين في تأييد مجمع عام ٤٣١م في مجمله، إذ اعترفوا بهذا المجمع بالقدر الذي تم قبوله فقط في صيغة إعادة الوحدة عام ٤٣٣م. وفي هذا الموقف لم يعر مجمع خلقيدونية أي اهتمام لوجهتي النظر المتضاربتين، ولكنه قدَّم طومس ليو واعتراف الإيمان الخاص بالمجمع كمعيار للأرثوذكسية. وكانت هذه الأمور بالتحديد هي التي قام الجانب غير الخلقيدوني بانتقادها ورفضها. وبالنسبة للكنيسة المشرقية التي تخلد ذكرى نسطوريوس واللاهوتيين الأنطاكيين الآخرين، فإنها لم تأخذ مجمع عام ٤٥١م بعين الاعتبار تماماً. فإذا وضعنا هذه الحقائق نصب أعيننا، سنجد أنه عندما نسب أي من الثلاثة كيانات تهمة الهرطقة للإثنين

الآخرين، فإنه لم يكن هناك افتراض وجود معيار موحد للأرثوذكسية - سابق على الانقسام - معترف به منهم جميعاً. وبكلمات أخرى نقول أنه لم يكن لأي من هذه التقاليد الكنسية أي أساس شرعي لكي ينظر إلى الآخرين كهراطقة.*

ومع ذلك انفصلت الكنائس، وأصبحت هناك بالفعل حاجة ملحة لوسيلة فعالة تساعدهم لاستعادة وحدتهم المفقودة. وفي الحقيقة حاولت روما - اعتماداً على ادعائها السيادة العالمية على الكنيسة - أن تحل تلك المشكلة من خلال توحيد الكنائس بجعلها تتحول من انتماءاتها التاريخية إلى الالتصاق بكنيسة روما مباشرة ولكن هذه الوسيلة لم تحقق إلا نجاحاً محدوداً جداً في مناطق قليلة في الشرق المسيحي. ولذلك فإن المشكلة في الحقيقة تحتاج إلى حل مرضي يُبنى على أساس تقييم إيجابي وموضوعي لتاريخ الانشقاق وللموقف اللاهوتي الذي تحتفظ به كل من تلك الكنائس. وقد أردنا من خلال تلك الدراسة أن نقدم محاولة في هذا الاتجاه نفسه.

(ب) من منظور السلطة الكنسية:

وإذا لم يكن هناك معيار متفق عليه للأرثوذكسية في وقت الانقسام، فهل لم يكن هناك أيضاً 'سلطة كنسية' يُعمل

---

* قد نختلف مع الكاتب عند تلك النقطة، لأن رؤية السكندريين بأن الأرثوذكسية تتطلب التواصل مع قانون مجمع نيقية بالطريقة التي فهمه وأكده بها مجمع عام ٤٣١م، كانت هي المعيار العمومي للكنيسة كلها في ذلك الوقت، حتى أن إعادة الوحدة نفسها قد تضمنت الاعتراف الكامل بمجمع أفسس، كما أكد نفس الشيء أيضاً مجمع القسطنطينية المكاني عام ٤٤٨م والذي يعتبر البداية الحقيقية لما حدث في مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م. أما كون الأنطاكيين كانوا يبطنون عدم التأييد الكامل لمجمع عام ٤٣١م فهذا هو الخروج عن الإجماع الكنسي العام. هذا بالإضافة إلى أن عدم اتفاق الكنيسة المشرقية التي تكرم نسطوريوس مع مجمع أفسس عام ٤٣١م كان يعتبر هو الآخر خروج عن الإجماع الكنسي العام.

حسابها؟. لقد كان البابا ليو، على سبيل المثال، يزعم وجود إلهام إلهي في الطومس الخاص به من خلال التعاقب البطرسي (الذي لكرسيه)، كما أن الكيان الخلقيدوني في الشرق كان يتمسك هو الآخر بأن الروح القدس هو الذي قاد مجمع خلقيدونية - وبقية المجامع المسكونية الأخرى - لكي يحفظ الإيمان في نقاوته. وفي كلتا الحالتين تتصل القضية محل التساؤل بـ 'السلطة الكنسية'، وهذا الأمر في الواقع كان ذو أهمية حقيقية للكنيسة في كل العصور بما في ذلك العصر الذي نتحدث عنه.

وهنا يمكننا أن نلاحظ موقفين متنوعين. **الموقف الأول** يتعلق بأن أسقف روما بكونه خليفة بطرس الرسول، فإن له مدخل شخصي مباشر لأسرار رئيس الرسل، ومن خلاله إلى فكر الله المتجسد نفسه، وأنه لهذا السبب قد تقلد بسلطة خاصة تجعله يفسِّر الإيمان بطريقة معصومة بنفسه وبدون أي مساعدة خارجية. أما **الموقف الثاني** فيصر على أن مجمع خلقيدونية بكونه مجمعاً مسكونياً فإنه قدم إعلاناً للإيمان ينبغي أن يعتبر ملزماً للكنسية كلها. ولا يوجد في الحقيقة اتفاق عام على مسألة السلطة المجمعية، إذ بينما تحاول بعض التقاليد الكنسية أن تؤكد أن المجامع المسكونية حين تقوم بتقرير أي شيء فإنها تتحدث من واقع سلطتها، فإن بعض التقاليد الأخرى تؤمن فقط أن سلطة القرار المجمعي تتوقف على المحتوى الذي يحفظه من الحق. وقد يستند أولئك الذين يؤمنون بالرأي الثاني إلى أن كل المجامع المسكونية المعترف بها كانت قد اتخذت قرارات عقائدية تم التصديق عليها باعتبارها تحفظ الحق المسيحي.

وليس ما يعنينا هنا هو مناقشة مسألة 'السلطة الكنسية' من خلال الدفاع عن أو معارضة أي من الموقفين السابقين، ولكننا نريد فقط أن نوجه النظر إلى أنه في ضوء الحقائق التي قدمناها عن مجمع خلقيدونية وبقية المجامع (التي تتعلق بنفس الموضوع) فليس من الممكن تأييد أي من هذين الادعاءين السابقين (أي السيادة الباباوية والسلطة المجمعية) بصورة قاطعة. ولذلك فلا الجدال الخريستولوجي ولا المجامع التي ناقشت ذلك الأمر في العصور القديمة، يمكن الاعتداد بها شرعياً، كحوادث سابقة جديرة بالاستشهاد، لتدلنا على الطريقة الملائمة التي ينبغي أن تُمارس بها 'السلطة الكنسية'.

ونحن لا نعني بقولنا هذا أن موضوع مجمع خلقيدونية قد أثبت في حد ذاته (أو بنفسه) بطلان المزاعم الباباوية لروما أو مزاعم الشرق في السلطة المجمعية، ولكن الحقيقة مع ذلك هي أنه مثلما كان الحال بالنسبة لمعيار الأرثوذكسية، فإنه لم يكن هناك أيضاً تقليد متفق عليه في الكنيسة بالنسبة للكيفية التي ينبغي أن تُمارس بها 'السلطة الكنسية'. فبينما كان الشرق بصفة عامة يتبنى فكرة اعتبار أن 'السلطة المجمعية' هي الحكم النهائي في الشئون الكنسية، فإن روما كانت تضيف إلى ذلك فكرة 'السيادة الباباوية' على الكنيسة. ولم يكن كلا الموقفين واضحين بالنسبة لعدد من النقاط. فنظرية 'السيادة الباباوية'، على سبيل المثال، كان عليها أن تقيم الدليل على زعمها بأن بطرس الرسول كانت لدية معرفة بفكر المسيح بالنسبة لأي جدل عقائدي قد يظهر في الكنيسة وأن هذه المعرفة يتم توريثها لأساقفة روما. ولم تكن 'السلطة المجمعية' أيضاً قد أوضحت أمرها بالنسبة لتكوينها وطبيعة سلطتها، فهل ينبغي على سبيل المثال أن يكون للأساقفة

وحدهم الحق في عضوية المجمع؟ والحقيقة أن العرف الخاص بأن الأساقفة وحدهم هم الذين يشكّلون المجمع لم يكن متعارفاً عليه قبل مجمع خلقيدونية، وحتى في خلقيدونية كان الموظفون الذين رأسوا المجمع موظفين حكوميين وليسوا حتى رجالاً ذوي رتبة كهنوتية، كما كان هناك أيضاً رجال كنسيون ليست لهم رتبة الأسقفية مشاركين بصورة فعالة في أحداث وإجراءات المجمع، وينبغي علينا أن نتذكر أيضاً أن المجامع القديمة لم تصل إلى قراراتها من خلال التصويت بواسطة الأساقفة فقط. وفي ضوء تلك الحقائق، نستطيع أن نقول إن الكنيسة كانت لديها تقاليد مختلفة فيما يتعلق بممارسة السلطة الكنسية، ولذا ينبغي في الإطار المعاصر للكنيسة أن تُجمع هذه التقاليد معاً مع ضرورة حدوث تعديلات ملائمة في كل منها، والحقيقة أن مجمع خلقيدونية والمجامع الكنسية الأخرى في الأزمنة القديمة كانت قد أشارت إلى وجود هذا الاحتياج في الكنيسة.

ويتعين علينا بالنسبة لمسألة ممارسة السلطة الكنسية، أن نضع في اعتبارنا عدداً من الحقائق: **أولاً**، إن كل من أسقف روما نفسه والأساقفة الذين يشتركون في المجامع سواء كأفراد أو ككيان هم صغار بالنسبة لعصرهم، ونحن ليس لدينا أساس لكي نعتقد أنهم من خلال التتويج الباباوي أو السيامة الأسقفية يتمكنون من تجاوز قيودهم البشرية في المعرفة أو التحيز أو ظروف الحياة. **ثانياً**، إن السلطة في معناها الحقيقي تنتمي بطبيعتها إلى الله وحده، وأي سلطة في الكنيسة تصدر منه ومن المفترض أن تكون من أجل تحقيق خطته وقصده، ولذلك فإن كل السلطة الكنسية ينبغي أن تكون وفق الخطة الإلهية والأمر الإلهي في ممارستها. **ثالثاً**، يتحتم

أن يُنظر إلى القرارات الكنسية سواء العقائدية منها أو التنظيمية بصورة نسبية (غير مطلقة) تتصل بالأوقات والظروف التي صدرت فيها ، فبالرغم من أنه ينبغي الاعتراف بقيمة الأساس الذي بُنيت عليه هذه القرارات - كلما أمكن وعلى حسب الضرورة - إلا إنه لا يمكن الإصرار على قبول الكنيسة للقرارات نفسها في جميع الأزمنة وفي كل مكان. ولكي نؤكد هذه النقطة يجب علينا أن نتذكر أن الجانب الخلقيدوني قد عدَّل وضعه بالنسبة لثلاثة مواقف على الأقل، كان يتبناهم مجمع عام ٤٥١م: (أ) القرار الخاص بثيؤدوريت أسقف قورش وإيباس أسقف الرها؛ (ب) وبينما تجاهل مجمع خلقيدونية عملياً الحروم الإثني عشر للبابا كيرلس، تعامل مجمع عام ٥٥٣م معها على افتراض أن مجمع عام ٤٥١م كان يعترف بتلك الوثيقة وبسلطتها الشرعية الكاملة؛ (ج) على الرغم من أن مجمع خلقيدونية كان قد استبعد عبارتي 'من طبيعتين' و'طبيعة واحدة متجسدة لله الكلمة'، فإن الجانب الخلقيدوني اعترف بأرثوذكسيتهما وبقبولهما في القرن السادس. **رابعاً**، لقد رأينا أنه بالنسبة لمجمع عام ٥٥٣م ومجمع عام ٦٨٠ – ٦٨١م فإن كليهما مع بالغ الأسى قد أهمل تمثيل الموقف الخريستولوجي للجانب غير الخلقيدوني.

وأمام الزعم بأن هذين المجمعين وغيرهما من المجامع المماثلة هي مجامع مسكونية وذات سلطان، لا يمكننا أن نهمل تلك الحقائق الخاصة بها. وهي تظهر أنه لم يكن أي من تلك المجامع معصوماً في ذاته، وأنه من غير الممكن أن ننسب لها السلطة بصورة مطلقة. وكانت هذه المجامع هي اجتماعات كنسية عُقدت في سياق محدد وتخضع لقيود خاصة بها. والشيء الذي له قيمة في تلك المجامع كان

يكمن في أسس الإيمان التي قد تكون قد سعت للحفاظ عليها. وهي سواء بإسهاماتها الإيجابية أو بإخفاقاتها إنما تنتمي للتاريخ المسيحي، ونحن بحفظنا للمبادئ القيمة الموجودة بها وبرفضنا للأخطاء التي من الممكن أن تكون قد ارتكبتها، يمكننا أن نحاول أن نواجه مسئولياتنا في إطار ظروفنا المعاصرة. ومن أجل هذا لسنا في حاجة للإصرار على أن يقبل أحد التقاليد الكنسية أي من المجامع التي كان قد رفضها في الماضي. ويمكننا أن نوضح تلك النقطة على النحو التالي: بينما لم تعترف كنيسة فارس القديمة بمجامع القرن الخامس وكذلك أيضاً المجامع التي عُقدت في الأزمنة المتأخرة، وبينما أيضاً لم يقبل الجانب غير الخلقيدوني مجمع عام ٤٥١م ومجمع عام ٥٥٣م ومجمع عام ٦٨٠ – ٦٨١م ، فإن الجانب الخلقيدوني يزعم بأنه يأخذ وضعه في التقليد الذي كونته هذه المجامع التي تعتبر امتداد لمجمع عام ٤٣١م. والنقطة الأساسية في هذا الإدعاء ليس في أن الجانب الخلقيدوني يجعلهم ضمن قائمة المجامع المقبولة الخاصة به، لأن القبول القانوني لأي مجمع لا يعني أي شيء سوى أنه يحمل تأييد الأساس العقائدي الذي أكده المجمع، كما أن المعنى الشرعي الوحيد الذي يمكن أن يُقال على مجمع أنه مقبول هو الإقرار بالإيمان الذي يُعتقد أن هذا المجمع قد حفظه. وإذا نظرنا إلى المسألة بهذا الشكل سنجد أن الاختلاف بين التقاليد الثلاثة التي انقسمت إليها الكنيسة ـ على أساس الجدال الخريستولوجي ـ ليس هو في الواقع بالأمر الذي لا يمكن تخطيه. وحتى بالنسبة لمجمع أفسس الثاني عام ٤٤٩م الذي يعتبره الجانب غير الخلقيدوني مقبولاً ، فبالرغم من أن مجمع خلقيدونية حاول أن يجعل استبعاده يتم بسرعة، لكن الحقيقة أن كل قراراته تقريباً التي تتصل بإيمان

الكنيسة قد تم التصديق عليها صراحة بواسطة مجمع عام ٥٥٣م، وهذه القرارات مازالت حية حتى الآن في كلا الجانبين الخلقيدوني وغير الخلقيدوني.

(ج) في ضوء إيمان الكنيسة:

وهكذا نرى أن الأمر الرئيس في إيمان الكنيسة كان هو شخص يسوع المسيح، وكان هذا في الحقيقة أمراً قديماً قدم المسيحية ذاتها. وتسجل لنا الأناجيل الإزائية كيف سأل ربنا تلاميذه عمن يكون هو في وجهة نظرهم، وكيف قدَّم بطرس الاعتراف الشهير أنه هو المسيح ابن الله الحي. وقد تضمنت كتابات العهد الجديد تلك الإجابة نفسها بمعناها الحقيقي. وبعد عصر كتابة العهد الجديد، استمر آباء الكنيسة في التمسك بنفس الحقيقة من خلال شرح أعمق للإيمان، واعتمدوا في عملهم هذا على قاعدة الإيمان التي كانت تعني بالنسبة لهم وديعة إيمان الكنيسة.

وينبغي أن يُنظر لهذا العمل الذي قام به أولئك الآباء في أجيالهم المختلفة - والذي كان يقود الكنيسة أكثر من أي شيء آخر - من جهة الطريقة التي استخدموها ومن جهة المحتوى الذي سعوا لكي يحفظوه. وتعتبر كلتا الوجهتين (الطريقة والمحتوى) هامتين بالنسبة لذلك العمل نفسه.

أولاً: الطريقة

كانت الشروحات اللاهوتية للكنيسة الأولى قد تمت في إطار الظروف الفكرية والثقافية لتلك العصور. وهم في تفسيرهم للإيمان أخذوا - بدرجات متفاوتة - أفكاراً ومفاهيماً كانت سائدة في العالم الديني والثقافي اليوناني – الروماني. وهم لم يفعلوا ذلك من خلال

تبنيهم لموقف توفيقي (أي محاولة التوفيق بين المعتقدات المختلفة) بالنسبة لاعترافهم بالمسيحية، ولكنهم على الجانب الآخر حاولوا أن يظلوا أمناء لقاعدة الإيمان التي اعتبروها مؤسسة على الكرازة الرسولية، وبكونها أيضاً (أي قاعدة الإيمان) جوهر حياة العبادة والنظام الذي نما على أساسها. ومن هنا اتبع الآباء في شرحهم اللاهوتي طريقة تهدف إلى الحفاظ على التميز الجوهري للمسيحية.

ولذلك كانت عملية استنباط طريقة تساعد على حفظ الإيمان من جهة وتمكن من توصيله بشكل مبتكر من الجهة الأخرى، هي أمر لا غنى عنه بالنسبة للكنيسة في كل زمان. وبالقطع ليست الظروف الثقافية والفكرية في القرن العشرين هي نفس الظروف الخاصة بالعصور التي عاش وعمل فيها اللاهوتيون القدامى وآباء الكنيسة، بل وحتى في أيامنا هذه ليست تلك الظروف هي نفسها بالنسبة للأوروبيين والهنود، أو بالنسبة للأمريكيين والأفريقيين. وتبعاً للاختلاف في الثقافة والظروف الأخرى، ينبغي أن يكون هناك تعبيرات مختلفة للحديث عن المسيحية. وفي الحقيقة، يجب أن تكون الكنيسة في كل عصر وفي كل منطقة جغرافية، قادرة أن تكوِّن طريقتها الخاصة في توصيل الإيمان وأنماط الحياة، ولكن بدون أن يكون هناك أي إضعاف أو تشويه للإيمان نفسه. وأمام هذه المهمة يمكن للكنيسة أن ترى في الطريقة التي تبناها اللاهوتيون القدامى دروس جديرة ذات مدلول لوقتنا المعاصر.

ثانياً: المحتوى

تتفق كل الكيانات الثلاثة (الأنطاكي والخلقيدوني وغير الخلقيدوني)، التي انفصلت بسبب الجدال الخريستولوجي، على الاعتراف أن يسوع المسيح هو مخلص العالم الوحيد، وبالتالي فقد

ظل كل منهم أمينا لقاعدة الإيمان، ولكن اختلافهم كان ينصب فقط على شرح الكيفية التي ينبغي أن يتم بها هذا الاعتراف.

ويمكننا أن نوضح تلك الحقيقة من خلال الرجوع إلى المواقف الثلاثة: **فالموقف الخلقيدوني** يؤكد - في كل من تقليده البيزنطي الشرقي وتقليده التوماوي* الغربي - أن يسوع المسيح هو مخلص العالم لأنه هو الله الابن الذي وحد الطبيعة البشرية بذاته بأن صار هو شخصها. وقد جعل الله الابن، الواحد من الثالوث القدوس، نفسه هو العامل الفاعل للطبيعة البشرية في يسوع المسيح. ولذلك فالحقيقة التي هي أساس كل الرجال والنساء الذين يشكلون الجنس البشري كله (أي الأوسيا البشري أو الطبيعة البشرية) قد اتحدت بالله الابن. وكان التجسد عند الجانب الخلقيدوني يعني أن شخص المخلص هو الشخص الأزلي لله الابن. وكان **الجانب الأنطاكي** يقر أن الله الابن، الواحد من الثالوث القدوس، قد رفع الطبيعة البشرية من خلال عضو واحد من الجنس البشري بالاتحاد مع نفسه، ولكن بدون أن يجتاز أي تنازل من جانبه، ولذلك فهو مخلص العالم. أما **الجانب غير الخلقيدوني** فقد أكد أن الله الابن، الواحد من الثالوث المبارك، وحد ناسوتاً بذاته. وفي الاتحاد لم يكن ذلك الناسوت غير اقنومي (أي غير محدد أو مخصخص)، على الرغم من أنه لم يكن شخصاً موازياً لشخص الله الابن. وبكونه هيبوستاسيس مركب، فإن الله الابن قد وحَّد في نفسه الحقيقة الهيبوستاسية للناسوت، ولذلك فيسوع المسيح هو الله الابن في حالته المتجسدة وهو بذلك مخلص العالم.

* نسبة إلى توما الأكويني

وفي الختام نستطيع أن نقول إن الأمر يحتاج بالفعل إلى إعادة تقييم. والاعتراف بحقيقة وجود تلك التقاليد الثلاثة يدفعنا إلى التأكيد أنه يتعين علينا البدء من الأسس الخاصة بهم، لكي ما نستطيع أن نصل للتعبير عن الإيمان بطريقة ذات دلالة لجيلنا المعاصر.

ملحق*

التطور التاريخي لمدلول المصطلحات المستخدمة في الجدال اللاهوتي في الكنيسة في العصور الأولى

* هذا الملحق من وضع المترجم

مقدمة

منذ العصور الأولى للمسيحية، وجدت الكنيسة نفسها مضطرة لاستخدم المصطلحات والأفكار اليونانية بكثرة لشرح مضمون ومفاهيم الإيمان، إلاّ أن الفكر اللاهوتي المسيحي قام بإعادة صياغة وتشكيل هذه المصطلحات والأفكار من أساسها، فصارت للمصطلحات اليونانية معانٍ مختلفة تماماً عما كانت تعنيه هذه التعبيرات في فكر الفلاسفة اليونانيين، أي أنه قد تم في الحقيقة 'إلغاء يونانية' تلك المصطلحات بصورة جذرية. ومن هنا نستطيع أن نقول أن الفكر اللاهوتي المسيحي لم ينشأ من تحول مسيحية الكتاب المقدس إلى الهلّينية، بل على العكس فهو يمثل إعادة صياغة وتشكيل أنماط الفكر الهلّيني الشائعة لتصير أداة جديرة بالكرازة، تُمكِّن الكنيسة من شرح - وإعطاء تعبيرات راسخة عن - عقيدة الثالوث وعقيدة التجسد وبقية العقائد الأساسية الأخرى.

وعلى الرغم من أن تلك المصطلحات لم ترد في الكتاب المقدس، إلا أن الآباء وجدوا أنفسهم مضطرين لاستخدامها من أجل التعبير بأقصى دقة ممكنة عن معنى النصوص الكتابية نفسها. وعند اتهامهم بأن هذا يعد خروجاً عن الكتب المقدسة، أكد الآباء أنهم أُجبروا - بسبب ضلال التفسيرات الخاطئة - أن يصيغوا ويستخدموا مصطلحات جديدة لكي يحافظوا بها على الحق وعلى أسس الإيمان السليم، ولكي يحموا هذا الإيمان من سوء الفهم. وكما أوضح ق. أثناسيوس، فإن أهم ما في الموضوع ليس هو كلمات أو مصطلحات محددة وردت في الكتب المقدسة، بقدر ما هو المعاني التي تنقلها والحقائق التي تشير إليها هذه الكلمات والمصطلحات.

وكانت هناك مصطلحات بعينها لعبت دوراً بارزاً في الجدال الأريوسي في القرن الرابع وفي الجدال الخريستولوجي في القرنين الخامس والسادس. وهذه المصطلحات هي: 'أوسيا' (οὐσία)، و'هيبوستاسيس' (ὑπόστασις)، و'فيزيس' (φύσις)، و'بروسوبون' (πρόσωπον). وفي الحقيقة كان الغموض الذي صاحب المعاني التي قصدت تلك المصطلحات أن توضحها، والتغير في مدلول هذه المعاني على مر العصور، هما السببان الهامان وراء الكثير من الجدال اللاهوتي داخل الكنيسة. ولذلك فإن محاولة فهم أبعاد ذلك الجدال بمعزل عن معرفة المعاني المقصودة من تلك المصطلحات لدى كل تقليد وفي كل عصر، تعتبر عملية مستحيلة المنال. ومن هذا المنطلق سنحاول في السطور التالية أن نقدِّم عرضاً مختصراً لتطور مدلول تلك المصطلحات عند الآباء واللاهوتيين في الكنيسة الأولى.

البابا أثناسيوس الرسولي ومجمع نيقية (٣٢٥م):

كان مصطلح 'أوسيا' (οὐσία) هو مصطلح يوناني يعني 'الوجود' أو 'الكينونة' (*Being*) أو 'الحقيقة الداخلية' (الجوهر) للشيء، وهو يقابل في المعنى المصطلح اللاتيني (*Substantia*). وكانت القاعدة الذهبية عند ق. أثناسيوس أن الكلمات والمصطلحات تختلف عند الحديث عن الله، أي عندما تحكمها طبيعة الله الفريدة، عنها عند الحديث عن المخلوقات بطبيعتها الزائلة.[1] لذلك ميَّز ق. أثناسيوس بين الأوسيا الإلهي والأوسيا عند المخلوقات، فتحدث عن الأوسيا الإلهي بأنه يعني "الكائن" كما جاء في (خر ٣: ١٤)، أو

[1] Athanasius, *Con. Ar.*, 1.11; 2.3.

"الجوهر غير المدرك، والذي فوق كل إدراك"،[٢] وأنه هو الكائن بمعناه الحقيقي لأنه هو الكائن بذاته أما أي كائن آخر فهو كائن عرضي أو اعتمادي. ومن هنا نفهم أن الأوسيا الإلهي عند ق. أثناسيوس كان يعني "الكيان الداخلي الحقيقي الفائق لكل إدراك". وكان ق. أثناسيوس ينظر إلى الأوسيا الإلهي بكونه يحوي ضمناً العلاقات الأقنومية في داخله، أي أن له مدلول شخصي، ولذلك استخدم ق. أثناسيوس مصطلح (ενούσιος λόγος) أي اللوغوس الذي في الأوسيا. والله له أوسيا واحد، وطبيعة (فيزيس) واحدة وهي الطبيعة الخاصة بهذا الأوسيا. وكان ق. أثناسيوس يقول إن اللاهوت بكامله هو في الابن وفي الروح القدس كما هو في الآب، ولذلك فالثلاثة هم ربوبية واحدة ومبدأ واحد ورئاسة واحدة، لأنهم واحد في ذات الأوسيا 'هوموأووسيوس'. وكان مفهوم الوحدانية في ذات الجوهر 'هوموأووسيوس' عند ق. أثناسيوس وآباء نيقية هو مفتاح الوحدانية في الثالوث وكان هذا المفهوم يحمل في طياته أيضاً مفهوم التواجد (الاحتواء) المتبادل للثلاثة أقانيم الإلهية داخل جوهر الله الواحد.[٣]

أما عند الحديث عن المخلوقات فإن 'الأوسيا' يعني "الحقيقة الداخلية الجوهرية العامة" لنوع ما من المخلوقات، وقد استخدم ق. أثناسيوس مصطلح أوسيا في رسالته إلى أبكتيتوس للدلالة على الحقيقة العامة المجردة للجنس البشري حيث قال: "لو كان الكلمة

---

[2] Athanas., *Con. Gen.* 2.

[3] Athanas., *Ad Ser.*, 1.27; 2.3,5; 3.1; Epiph., *Haer.*, 63.6; 65.1 ff
ورغم أن ق. أثناسيوس لم يكن هو الذي استخدم المصطلح اللفظي (*coinherence*) والذي يعني التواجد (الاحتواء) المتبادل، إلا إنه هو الذي أرسى هذا المفهوم. ارجع كذلك إلى ق. هيلاري (*De Trin.*, 3.1) حيث إن له عبارة بليغة عن مفهوم أن الثلاثة أقانيم الإلهية "يحتوي كل منهم الآخر بالتبادل، وبالتالي فكل واحد منهم هو على الدوام يحتوي (envelopes) الآخر وأيضاً يُحتوى (enveloped) من الآخر الذي لا يزال هو يحتويه".

من نفس 'أوسيا' الجسد، ... فإن الآب نفسه أيضاً يكون من نفس 'أوسيا' الجسد الصائر من الأرض. فلماذا إذاً تلومون الأريوسيين الذين يقولون أن الابن مخلوق، وأنتم أنفسكم تزعمون أيضاً أن الآب من نفس 'أوسيا' المخلوقات".[٤]

أما مصطلح 'هيبوستاسيس' (ὑπόστασις) فينقسم في تحليله اللغوي إلى هيبو (ὑπό) أي تحت، وستاسيس (στασις) أي قائم، فيعني بذلك الذي 'يقوم تحت' الشيء أو 'الأساس الذي يتوقف عليه' الشيء، وبهذا المدلول يقترب مفهوم الهيبوستاسيس من مفهوم الأوسيا في معناه اللغوي. وقد يكون هذا التشابه هو السبب في استخدام المصطلحين بالتبادل في الفلسفة اليونانية. وقد بدأ التمييز بين المصطلحين منذ مجمع الإسكندرية عام ٣٦٢م حيث أصبح 'الأوسيا' يفيد المعنى الذي ذكرناه سابقاً، أما 'الهيبوستاسيس' فأصبح يعني "كيان شخصي أساسي متمايز في داخل جوهر الله" (ἐνυπόστατος)، أي أن الثلاثة هيبوستاسيس الإلهية لها وجود شخصي حقيقي، وأنها في تلازم وتواجد (احتواء) متبادل في جوهر الله الواحد. وحيث إن الأقانيم هي 'هوموأووسيوس' (أي لها ذات الأوسيا الواحد) مع بعضها البعض فهي بالتالي 'هوموفيس' (ὁμοφυής) أي لها ذات الطبيعة الواحدة الخاصة بالأوسيا.

وكان الفكر اللاهوتي السكندري هو أول من بدأ في التمييز في المعنى بين الأوسيا والهيبوستاسيس ابتداءً من أوريجانوس،[٥] ثم ديونيسيوس السكندري (في رسائله إلى ديونيسيوس الروماني)،[٦]

---

4 Athanasius, *Epistula ad Epictetum*, 3.

5 Origin, *in John* ii 6,10-75.

6 As quoted by St. Basil, *De Sp*. 72.

كما نجد ذلك أيضاً عند ديديموس الضرير.[7] ولكن هذا النضج في التفريق بين مدلولي المصطلحين لم يكن قد وصل إلى نفس المستوى خارج الإسكندرية، إذ بقي مفهوم الهيبوستاسيس لا يخرج عن مفهوم الأوسيا في أبسط معانيه، ولذلك أصر مجمع نيقية في قراراته على ذكر المصطلحين معاً كمترادفين دون أي تفريق بينهما وقد اضطر السكندريون للتغاضي عن ذلك على مضض.[8] وظل الحال على ما هو عليه إلى أن جاء مجمع الإسكندرية عام ٣٦٢م حيث أعلن ق. أثناسيوس للعالم إمكانية التفريق بين مصطلحي أوسيا وهيبوستاسيس، وأنه يصح أخذ مصطلح هيبوستاسيس بمعنى "الكيان الشخصي المتمايز في جوهر الله". ومع مرور الوقت اتفق العالم شرقاً وغرباً على الأخذ بلاهوت الإسكندرية الرصين.[9]

أما بالنسبة لمصطلح 'فيزيس' (φύσις) أو 'طبيعة' فيدل على الخصائص الجوهرية التي تميِّز (أو تشكِّل) شيء ما ليكون هذا الشيء وليس أي شيء آخر. وقد استخدم الآباء مصطلح طبيعة بمدلول الأوسيا، كما استخدموه أيضاً بمدلول الهيبوستاسيس. وحين كان الآباء يتكلمون عن الطبيعة بمدلول الأوسيا فقد كانوا يعنون الطبيعة التي يتضمنها الأوسيا أو الخاصة بهذا الأوسيا، وحين كانوا يتكلمون عن الطبيعة بمدلول الهيبوستاسيس فقد كانوا يعنون الطبيعة التي يتضمنها الهيبوستاسيس أو الخاصة بهذا الهيبوستاسيس. وسيتضح هذا المعنى أكثر حين نأتي إلى ق. كيرلس والبطريرك ساويروس.

---

[7] Didymus, *De Trin.*, 1.18 etc., cited by Newman, 436.

[8] Hahn: *the Creed* p. 209 cited by Beth Bak. P. 237.

[9] الأب متى المسكين، القديس أثناسيوس الرسولي، دير ق. أنبا مقار ط٢، صفحة ٤٢٢.

وإذا نظرنا إلى مصطلح 'بروسوبون' (πρόσωπον) فسنجد أنه في أصله اللغوي يعني 'ينظر نحو'، وقد استُخدم هذا المصطلح قبل المسيحية ليشير إلى "القناع" الذي يلبسه الممثل ليمثل 'شخصية' ما، ثم أصبح يشير إلى الدور الذي يقوم به الممثل (المشخصاتي) ليعبر عن الشخصية التي يمثلها. ويأتي هذا المصطلح في الكتاب المقدس بمعاني متعددة ولكنها كلها بمدلول 'الوجه' أو 'الحضور'، وحينما جاء بمعنى 'الشخص' (٢ كو ١:١١) فكان لا يعني مجرد الفرد ولكن 'الذي ينظر إلى الآخر' أو الذي 'يتجه للآخر'. وقبل هرطقة سابليوس كان الآباء يستخدمون هذا المصطلح للتعبير عن أقانيم الثالوث، وعندما استخدم سابليوس هذا المصطلح بمعنى 'الحالة' واعتبر أن الثالوث هو ثلاث حالات (بروسوبا) لأقنوم واحد، اضطر الآباء إلى الابتعاد عن استخدام هذا المصطلح للتعبير عن الأقانيم واستخدموا مصطلح 'هيبوستاسيس' بدلاً منه،[١٠] ومع ذلك ظل لمصطلح 'بروسوبون' شأن كبير في الجدل الخريستولوجي في القرن الخامس والسادس كما سنرى فيما بعد.

الإباء الكبادوك ومجمع القسطنطينية (٣٨١م):

لم يفرِّق الآباء الكبادوك بين استخدام 'الأوسيا' و'الهيبوستاسيس' في الحديث عن الله وبين استخدامهما في الحديث عن المخلوقات، وطبقوا المعنى الذي يستخدم مع المخلوقات على الأوسيا والهيبوستاسيس الإلهي. فلم ينظروا إلى الأوسيا الإلهي بمدلوله الشخصي بكونه الجوهر الذي يتضمَّن العلاقات الأقنومية، ولكنهم أخذوه فقط بمعنى الحقيقة العمومية التي في الثلاثة

---

[١٠] المرجع السابق.

هيبوستاسيس واعتبروا أن علاقة 'الأوسيا' بـ 'الهيبوستاسيس' هي مثل علاقة العمومي (أو المشترك) بالخصوصي (أو المميَّز). وتبعاً لهذا الشرح اقترب مدلول الأوسيا الإلهي عند الآباء الكبادوك من مدلول الأوسيا في المخلوقات، ولم يعد مفهوم الوحدانية في ذات الجوهر 'هوموأووسيوس' بما يتضمنه من الوجود (الاحتواء) المتبادل للأقانيم هو المدخل لفهم الوحدانية في الله، ولكن صار التركيز على الأقانيم المتمايزة والموحدة من خلال أقنوم الآب حيث سعى هؤلاء الآباء إلى تأكيد وحدانية الله من خلال ربطها بالآب بكونه هو المبدأ الواحد (الرأس) أو 'العلة' أو 'المصدر' للابن والروح القدس.[11] ورغم أنهم أكدوا أنه لا يوجد أي فاصل بين 'العلة' و'المعلول'، وأن صدور الابن والروح القدس من الآب هو بلا بداية، إلاّ أن ذلك المدخل أدى إلى تفريق بين ألوهة الآب 'غير المستمدة' وألوهة الابن والروح القدس 'المستمدة'. ورغم أن أسلوب الآباء الكبادوك قد ساعد الكنيسة على فهمٍ أغني وأعمق لأقانيم الثالوث القدوس إلاّ أن هذا كان على حساب استبعاد المعنى الحقيقي للأوسيا بكونه 'الجوهر في علاقاته الداخلية'، وعلى حساب إفراغ مفهوم الأوسيا من مدلوله الشخصي العميق الذي برز بشدة في مجمع نيقية.[12]

ورغم أن فكر ق. غريغوريوس النزينزي حول الثالوث القدوس، كان يتفق في شكله العام مع ما قدمه ق. باسيليوس، وق. غريغوريوس النيصي، إلا أنه عاد وتبنى مفهوماً أكثر قرباً للقديس أثناسيوس[13] واتخذ مفهوم 'هوموأووسيوس' مدخلاً لشرح وحدانية

[11] Gregory/Basil, Ep., 38.4, 7; Basil, Con. Eun., 1.25; 2.12;3.1; Hom., 24.4.

[12] توماس. ف. تورانس، الإيمان بالثالوث، ترجمة المترجم، مراجعة د. جوزيف موريس، دار باناريون للنشر القاهرة، ط١ ٢٠٠٧، صفحة ٢٩٤.

[13] Gregory Naz., *Or.*, 31.17ff; 34.13; 39.11; 40.41, 45; 42.16.

الله، ونظر إلى الثلاثة هيبوستاسيس بكونها تشير إلى **علاقات** كائنة أزلياً وجوهرياً داخل الله وفقاً لما هم في ذواتهم ووفقاً لما هم في علاقاتهم المتبادلة مع بعضهم البعض. وهذه العلاقات بين الأقانيم هي جوهرية أو كيانية، بحيث إنهم يكونون 'في ما بينهم' بالضبط تماماً نفس ما هم 'في ذواتهم وبذواتهم'، ولذا فالآب هو 'آب': بالتحديد في علاقته الكيانية غير المنفصلة مع الابن والروح القدس، والابن والروح القدس هما ابن وروح قدس: بالتحديد في علاقتيهما الكيانية غير المنفصلة مع الآب ومع بعضهما البعض. ويمكننا القول إن فهم ق. غريغوريوس لعقيدة الثالوث، كان يعتبر تعمقاً ملحوظاً في مفهوم ق. أثناسيوس للـ 'أوسيا' بكونه الجوهر الإلهي في علاقاته الداخلية (أي المتضمِّن العلاقات الإقنومية في داخله).[١٤] وقد أكد ق. غريغوريوس النزينزي مثل ق. أثناسيوس أن وحدة المبدأ (الرأس) (Μοναρχία) ليست محدودة بأقنوم واحد: لأن الوحدة قائمة في الثالوث وبالثالوث.[١٥]

ومن الجدير بالذكر أنه كان هناك دور كبير للآباء الكبادوك في مجمع القسطنطينية وبالأخص ق. غريغوريوس النزينزي الذي رأس الاجتماعات الأولى للمجمع. وقد حرص مجمع القسطنطينية على عدم إدخال إلا أقل تعديل ممكن في قانون الإيمان (الذي وُضع في نيقية)، كما التزم المجمع كذلك في العبارات التي أُضيفت عن الروح القدس أن يسير في نفس الخط اللاهوتي ومدلول المصطلحات الذي تبناه مجمع نيقية بدون أن يتأثر بما قد حدث في الفترة ما بين نيقية والقسطنطينية. وكان التعليم

---

14 Gregory Naz., *Or.*, 20.7-11; 23.8; 31.6-9; 35.1-4; 41.9; 42.15.

15 Gregory Naz., *Or.*, 29.2; 31.14; 40.41; 42.15-16.

الذي قدَّمه ق. أثناسيوس بعد مجمع نيقية عن الروح القدس ـ والذي أخذه عنه بعد ذلك ق. إبيفانيوس وامتد به ـ هو الأساس الذي حسم الأمر في مجمع عام ٣٨١م.

البابا كيرلس السكندري ومجمع أفسس (٤٣١م):

كان ق. كيرلس السكندري بالحقيقة هو ختم الآباء[16] لأنه جمع في تعليمه كل غنى التراث الآبائي السابق له، بل أفضل ما قدَّمه الآباء الذين أتوا قبله، وقد وصل الفكر اللاهوتي على يديه إلى كمال نضجه. وبالنسبة لمعاني المصطلحات اللاهوتية، كان ق. كيرلس حذقاً في استخدام مدلول تلك المصطلحات حيث تحدث عن الفرق بين الأوسيا والهيبوستاسيس بكونه مثل الفرق بين العام والخاص،[17] إلا أن هذا كان فقط لشرح مبدأ الاختلاف الأساسي بين مدلول المصطلحين، ولم يكن ذلك أبداً على حساب مفهوم الأوسيا الإلهي الذي يحوي العلاقات الهيبوستاسية. وقد تبنى ق. كيرلس مفهوم 'هوموأووسيوس' (وليس أقنوم الآب) كأساس لشرح وحدانية الثالوث، فنجده يقول في الحوار الأول حول الثالوث: "فالجوهر هو حقيقة مشتركة بينما الأقنوم يُطلق على الأقانيم المشتركة في هذا الجوهر، .... والوحدانية في ذات الجوهر 'هوموأوسيوس' تتعدى تمايز الأقانيم في الآب والابن وتقدمهما بشكل موحد غير منقسم، ولا نستطيع أن ننزع عن كل أقنوم ما هو خاص به".[18] أي أنه من حيث التفريق الأساسي أظهر أن الأوسيا

---

[16] P. G. 89: 113 D.

[17] ق. كيرلس السكندري، حوار حول الثالوث الجزء الأول، ترجمة وإصدار المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية بالقاهرة ١٩٩٩م، صفحة ٤٤.

[18] المرجع السابق صفحة ٤٤، ٤٥.

هو الحقيقة الجوهرية (بما له من وجود وطبيعة) والتي تميّز نوع ما عن أي نوع آخر والهيبوستاسيس هو الواقع الخاص المتمايز الذي لهذا النوع (بما له من وجود وطبيعة)، ولكن عند الحديث عن الله أخذ ق. كيرلس السكندري تعليم ق. غريغوريوس النزينزي عن الثلاثة هيبوستاسيس الإلهية بكونها علاقات ديناميكية كائنة على الدوام في أوسيا الله الواحد،[١٩] وضمَّه مع تعليم ق. أثناسيوس عن السكنى المتبادلة للأقانيم الثلاثة، ليقدِّم مفهومه العميق عن التواجد (الاحتواء) المتبادل للثلاثة هيبوستاسيس في داخل الأوسيا الإلهي.[٢٠] كما تبنى ق. كيرلس مفهوم ق. أثناسيوس وق. إبيفانيوس عن وحدة المبدأ (الرأس) (Μοναρχία) ليس بكونها في أقنوم الآب وحده ولكن بكونها وحدة في ثالوث وثالوث في وحدة.[٢١]

وكان مصطلح 'بروسوبون' يُستخدم في بعض الأحيان كمرادف للهيبوستاسيس ويُقصد به 'الشخص المتمايز'، ولكن 'البروسوبون' لا يعني في الحقيقة الشخص بالمعنى الكامل للمصطلح، وإنما يدل على الناحية الخارجية للكائن التي تميِّز الواحد عن الآخر. أي أن 'الهيبوستاسيس' هو الشخص من جهة **حقيقته الداخلية**، أما 'البروسوبون' فيمثل **الهيئة الخارجية** (أو الوجه الخارجي) فقط. وكان لهذا التفريق الدقيق أهمية قصوى في الجدال الخريستولوجي بين التقليد السكندري والتقليد الأنطاكي كما سنرى.

وبالنسبة لمصطلح 'فيزيس أو طبيعة'، استخدم ق. كيرلس المصطلح بمدلول 'الأوسيا'، كما استخدمه أيضاً بمدلول

---

[19] Cyril, *Thes.*, *MPG*, 75.553.

[20] Cyril, *In Jn.*, *MPG*, 74.28ff, 213ff, 552ff; *Thes.*, *MPG*, 75.177ff, 528f, 568ff, etc.

[21] Cyril, *MPG*, 77.1120-1272.

'الهيبوستاسيس' سواء في الحديث عن الله أو عن الإنسان. ففي خطابه الرابع ضد نسطوريوس قال ق. كيرلس: "إن طبيعة اللاهوت الواحدة تُعرف في الثالوث القدوس والواحد في ذات الجوهر"، ونجد هنا أنه استخدم مصطلح 'طبيعة' بمدلول 'الأوسيا'، ولكن في خطابه إلى الأميرة استخدم ق. كيرلس نفس المصطلح كمرادف للهيبوستاسيس حيث كتب: "نحن نؤكد أن الكلمة، خالق العالمين، الذي فيه وبه يكون كل شيء، النور الحقيقي، 'الطبيعة' التي تعطي حياة للجميع، الذي هو ابنه الوحيد، قد ولد من جوهر الآب بطريقة لا توصف". وعند الحديث عن الإنسان كتب ق. كيرلس في خطابه الثالث ضد نسطوريوس: "إنه بسبب خطية آدم، سقطت طبيعة الإنسان إلى اللعنة والموت"، وهنا يشير المصطلح إلى مدلول الأوسيا، ولكن في كتابه ضد أندراوس السموساطي استخدم ق. كيرلس مصطلح 'طبيعة' كبديل للهيبوستاسيس حيث قال: "وبالنظر إلى البروسوبون الواحد والطبيعة الواحدة، أي الهيبوستاسيس (الواحد)، فإننا حينما نفكر في هاتين (الطبيعتين) اللتين يتركب منهما طبيعياً، فإن العقل يجعلهما معاً ويميزه كواحد مركب، وليس كمنقسم إلى إثنين". وكان مصطلح 'طبيعة' - والذي يعني الخصائص الداخلية التي تميِّز الشيء - حين يُستخدم بمدلول الأوسيا فيُقصد به الطبيعة في معناها العام أي طبيعة هذا الأوسيا التي تميزه عن غيره، وحين يُستخدم بمدلول الهيبوستاسيس فيُقصد به الطبيعة في واقعها المتفرد المخصخص (أو الهيبوستاسي).

وكان التقليد الأنطاكي (الذي مهد للهرطقة النسطورية) يستخدم مصطلح 'طبيعة' بمدلول 'الشخص المحدد'، ويتبنى مفهوم أن المسيح هو 'طبيعتين بعد الاتحاد' بمعنى 'شخصين محددين'

لـذلك فـإن الاتحـاد بينهمـا لا يمكـن أن يكـون غـير مجـرد اقـتران (سينافيا) لهذين الشخصين، وبالتـالي فـإن 'الله الكلمة' و'الإنسان المُتَخَذ' كانـا بالنسبة للفكـر الأنطـاكي همـا مركـزين للوجـود والفعل (*two centers of being and activity*). وكـان اتحـاد الطبيعـتين مـن وجهـة نظـرهم هـو في نطـاق (أو علـى مـستوى) 'البروسـوبون' فقـط، لـذلك فـإن المسيح هـو طبيعـتين متحـدتين في بروسوبون واحد.[٢٢]

وأمام هـذا التفسير أصر السكندريون على أن اتحـاد الطبيعـتين كـان اتحـاداً داخليـاً حميمـاً بحـسب 'الهيبوستاسـيس' (أي اتحـاد هيبوستاسي) وليس مجرد اتحاداً خارجياً في نطاق البروسوبون. لـذلك فـإن المسيح هـو هيبوستاسـيس واحـد مركـب (أي مركـز واحـد للوجـود والفعـل)، وطبيعـة واحـدة مركبـة، وبروسـوبون واحـد. فـالطبيعتين الإلهيـة والإنـسانية ظلتـا محتفظـتين بخواصـهما دون أي نقصان أو تغير وقد اتحدتا بـصورة داخليـة حميمـة بـدون اختلاط أو انفصال لدرجة أن المسيح لم يكـن "طبيعتين بعد الاتحـاد"؛ فهـو "مـن طبيعتين" ولكنـه مـع ذلـك "طبيعـة واحـدة متجسدة لله الكلمـة". وفي الحقيقة كانت تلك الرؤية السكندرية هـي الأسـاس اللاهـوتي الـذي تمت على أساسه إدانة نسطوريوس كهرطوقي في مجمع عام ٤٣١م.

مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م:[٢٣]

كـان الأسـاس اللاهوتي لمجمـع خلقيدونيـة يتركـز في طومس ليو واعتراف الإيمان الذي قام المجمع بصياغته.

---

[٢٢] الأب فـ. سي. صموئيل، مجمع خلقيدونية إعادة فحص، ترجمة المؤلف، مراجعة دكتور جوزيف موريس، دار باناريون للنشر، ط١ ٢٠٠٩، صفحة ٥٣٨.

[٢٣] المرجع السابق، صفحة ٣٣٢ وما يليها.

(١) طومس ليو:

كانت الفقرة المحورية في طومس ليو هي التي تقول: إن الله الابن الأزلي قد اتخذ ناسوتاً، بحيث إن "خواص كلتا الطبيعتين والجوهرين محفوظة ومتواجدة معاً في **شخص واحد**". وأن ابن الله "نزل من عرشه السماوي" ولكنه في نفس الوقت "بدون أن يتنحى عن مجد الآب"، ودخل في هذا العالم وولد بطريقة جديدة. وبهذا الميلاد (الزمني) لم يتغير اللاهوت إلى ناسوت، ولا ابتُلع الناسوت في اللاهوت، ولكنهما كانا متحدين تماماً بحيث إن "**كل طبيعة تقوم بما هو ملائم** (*proper*) **لها (أو مختص بها) وهي في شركة** (*communion*) **مع الأخرى؛ فعلى سبيل المثال كان الكلمة يقوم بما هو ملائم للكلمة، وكان الجسد ينفذ ما هو ملائم للجسد**". فكإنسان كان يمكنه أن يشعر بالجوع والعطش وأن يتعب وينام؛ ولكن كإله أشبع الآلاف من الناس بخمس خبزات كما صنع معجزات أخرى. والحق أنه "في الرب يسوع المسيح، يوجد شخص واحد لله والإنسان، ومع ذلك فإنه من حيث التألم الذي هو مشترك لكليهما فإن هذا شيء، ومن حيث المجد الذي هو مشترك (أيضاً) لكليهما فإن هذا شيء آخر؛ لأن الناسوت الذي أدنى من الآب هو له منا، واللاهوت المساوي للآب هو له من الآب". ومن هنا فإن وحدة الشخص "**ينبغي أن تُفهم بكونها كائنة في طبيعتين**"، ولذلك يمكننا أن نقول أن ابن الإنسان أتى من السماء، وأن ابن الله أخذ جسداً وولد من العذراء.

ومن الفقرة السابقة نرى أن طومس ليو قد تحدث عن 'شخص واحد'، فماذا كان يعني البابا ليو بهذا التعبير خاصة أنه في السياق التاريخي للقرن الخامس كان اللاهوتيون الشرقيون يستخدمون

الكلمتين 'بروسوبون' و'هيبوستاسيس' اليونانيتين بما يكافئ كلمة 'برسونا' عند اللاتين؟ فهل كان البابا ليو يعني بتعبير 'شخص واحد' أنه 'هيبوستاسيس واحد' أم أنه ببساطة مجرد 'بروسوبون واحد'؟.

وقد رأى القادة الذين تربوا على التقليد اللاهوتي السكندري في عبارة 'شخص واحد كائن في طبيعتين' ما يتضمن فقط معنى 'البروسوبون'، كما رأوا في عبارة 'كل طبيعة تقوم بما هو ملائم لها وهي في شركة مع الأخرى' ما يحمل معنى 'الهيبوستاسيس'. وهكذا فهم السكندريون أن ليو يؤمن بأن 'الهيبوستاسيسين' أي اللّه الابن ويسوع الإنسان اتحدا في 'بروسوبون' واحد. وهذا بالتحديد ما كان الأنطاكيون يعلِّمون به طوال الوقت. وحينما قارن السكندريون الطومس مع رسائل البابا كيرلس التي أرسلها إلى نسطوريوس وبالأخص الرسالة (الثالثة) التي احتوت على الحروم، وجدوا تناقضاً حقيقياً بين تعليم ق. كيرلس السكندري وطومس البابا ليو. لأن ق. كيرلس على سبيل المثال كان قد أوضح تماماً أن الأقوال والأفعال يقوم بها الهيبوستاسيس الواحد المتجسد، بينما يذكر الطومس أن الأقوال والأفعال تقوم بها الطبيعتان، فإذا أُخذ مصطلح 'الطبيعة' بمعنى 'الهيبوستاسيس' - وهو المعنى الوحيد المنسجم مع سياق النص - فسيكون من العسير قبول هذا الموقف بالتحديد.

(٢) إعتراف الإيمان الخلقيدوني:

تحدث إعتراف الإيمان الخلقيدوني عن أن "ربنا يسوع المسيح هو بالنسبة لنا نفس الابن الواحد، الكامل في اللاهوت، والكامل في

الناسوت؛ إله حقيقي وإنسان حقيقي...؛ هو نفس المسيح الواحد، والابن الواحد، والرب الواحد، والمولود الوحيد؛ **يُعترف به في طبيعتين** بغير اختلاط ولا تغيير ولا انقسام ولا انفصال؛ ولم يلغي الاتحاد اختلاف الطبيعتين أبداً بل بالأحرى حُفظت خواص كل طبيعة، و(كلاهما) يتواجدان معاً **في بروسوبون واحد وهيبوستاسيس واحد**؛ وليس كما لو كان قد تجزأ أو انقسم إلى بروسوبونين، ولكنه الابن الواحد نفسه والمولود الوحيد، الله الكلمة الرب يسوع المسيح ..."

ومن هنا نرى أن تعريف الإيمان الخلقيدوني كان يحوي عناصراً مأخوذة من كلا التقليدين السكندري والأنطاكي، ومع ذلك ذهب إلى أبعد من حدود التقليد الأنطاكي في تأكيده أن "الطبيعتين متواجدتان معاً في بروسوبون واحد وهيبوستاسيس واحد"، كما ذهب أبعد من حدود التقليد السكندري في إصراره أن المسيح ينبغي "أن يُعترف به في طبيعتين".

البطريرك ساويروس الأنطاكي والجانب غير الخلقيدوني:

كان البطريرك ساويروس تلميذاً مخلصاً للقديس كيرلس السكندري وكان بالفعل هو اللاهوتي الأبرز والمدافع الأعظم عن التعليم الخريستولوجي غير الخلقيدوني في القرن السادس. وقد قام البطريرك ساويروس بشرح معنى المصطلحات اللاهوتية في كتابه 'ضد النحوي غير التقي' وفي العديد من رسائله العقائدية وكتاباته الأخرى. وكان البطريرك ساويروس يأخذ 'الأوسيا' الإلهي مثل ق. أثناسيوس بمعنى الكائن (بذاته)، وقد شرح الإختلاف الأساسي بين 'الأوسيا' و'الهيبوستاسيس' بأن "'الأوسيا' يدل على ما هو عام،

بينما يدل 'الهيبوستاسيس' على ما هو خاص".[٢٤] وقام البطريرك ساويروس بتوضيح وجهة نظره من خلال قوله إن "مصطلح 'إنسان' يدل على الجنس وعلى الانتماء العمومي لكل الجنس البشري"،[٢٥] وأشار إلى دليل كتابي في سفر التكوين، حين تكلم الله إلى نوح وبنيه قائلاً: "سافك دم الإنسان، بالإنسان يُسفك دمه، لأن الله على صورته عمل الإنسان" (تك ٦: ٩)، وأكد البطريرك ساويروس أنه في تلك الآية لم تكن الإشارة إلى إنسان محدد، ولكن إلى أي إنسان ينتمي إلى كل الجنس البشري. ولكن من الناحية الأخرى حينما نطلق على شخص محدد ـ مثل يعقوب أو ألقانه ـ أنه إنسان، فنحن نقصد أنه ينتمي إلى الأوسيا (إلى الجنس البشري)،[٢٦] وكل من يعقوب وألقانه هو هيبوستاسيس، لأن كل منهما استقبل وجوده المحدد (*concrete existence*) بصورة منفصلة وخاصة. وكان البطريرك ساويروس ينظر إلى 'الأوسيا' بمعنى الحقيقة الديناميكية العامة المجردة، وبالتالي فإن 'الأوسيا' إذا لم يصبح 'محدداً' فلا يكون له وجود فعلي في عالم الزمان والمكان، أي أن 'الأوسيا' هو الحقيقة (العامة) التي عندما تتخصص أو تتفرد (*individuated*) ينشأ واقع خاص (*particular*) محدد (أو حقيقة خاصة) الذي هو 'الهيبوستاسيس'.

وإذا انتقلنا إلى مصطلحي 'هيباركسيس' و'فيزيس' فسنجد أن مصطلح 'هيباركسيس' يشير إلى 'الوجود' ومصطلح 'فيزيس' يشير إلى 'الطبيعة'. ووفقاً لذلك فإن كلا المصطلحين يمكن أن يُستخدم إما بالمعنى العمومي أو بالمعنى الخاص. وعلى سبيل المثال،

---

[24] *Patrologia Orientalis, op. cit.*, vol. XII, p. 195.
[25] Severus, *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 56.
[26] Severus, *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 57-59.

فإن أي 'أوسيا' يكون له وجوده من ناحية، كما أن له أيضاً طبيعته الخاصة من الناحية الأخرى. و'الهيبوستاسيس' كذلك بكونه 'الأوسيا' الذي تخصخص أو تفرد فإن له أيضاً 'الهيباركسيس' و'الفيزيس' الخاصين به.

وكان البطريرك ساويروس قد تعامل مع معنى مصطلح 'فيزيس' أو 'الطبيعة' في أكثر من عمل من كتاباته، وفي كل مرة كان يقر بأن هذا المصطلح يعني في بعض الأحيان 'الأوسيا' وفي البعض الآخر 'الهيبوستاسيس'، [٢٧] وكان يستدل على ذلك من أقوال ق. كيرلس السكندري التي سبق أن أشرنا إليها. وبالنسبة للبابا ساويروس أيضاً **كان مصطلح طبيعة حين يُستخدم بمدلول الأوسيا فيُقصد بها الطبيعة في معناها العام أي طبيعة هذا الأوسيا التي تميزه عن غيره، وحين يُستخدم بمدلول الهيبوستاسيس فيُقصد بها الطبيعة في واقعها المتفرد المخصخص (أو الهيبوستاسي)**. وفي كل المرات التي استخدم فيها البطريرك ساويروس مصطلح 'طبيعة' وهو يتحدث عن **أي كيان مخصخص ومتفرد** سواء كان بسيطاً أم مركباً فكان يقصد به مدلول 'الهيبوستاسيس'. وتتضح هذه النقطة عند الإشارة إلى الإنسان الذي يتكون من جسد وروح، فحين نقول عن الإنسان (وهو كيان متفرد) أنه "من طبيعتين" فإننا نقصد أنه "من هيبوستاسيسين"، لأن الجسد والروح لا يوجدان في الإنسان كـ 'إثنين أوسيا' (أي كحقيقتين عامتين مجردتين) ولكن كـ 'هيبوستاسيسين' (أي كواقعين متفردين)، ولكن حيث إن 'الإثنين أوسيا' (أي أوسيا الجسد وأوسيا الروح) قد أصبحا متفردين ومتخصخصين وهما في الاتحاد معاً، لذلك لا يوجد الإنسان في

---

[27] Severus, *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, pp. 68E.

'هيبوستاسيسين' أو 'طبيعتين'. ولو كان يمكن للجسد في أي وقت ما، أن يأتي إلى الوجود بدون الروح أو الروح بدون الجسد، لأمكن أن يكون كل منهما 'هيبوستاسيس بسيط' مستقل أو'طبيعة بسيطة' وأن يكون له 'البروسوبون' الخاص به، ولكن 'أوسيا الجسد' و'أوسيا الروح' - كحقيقتين ديناميكيتين - تخصخصا وتفردا معاً في الاتحاد، وكل منهما ظل بكماله الذي حسب أصل مبدأه (جوهره)، والتقيا 'الاثنان أوسيا' معاً في تكوين 'هيبوستاسيس واحد مركب' له بروسوبون (واحد).

أما الفرق بين مدلول مصطلحي 'هيبوستاسيس' و'بروسوبون' عند البطريرك ساويروس فهو أمر دقيق للغاية، حيث كتب: "إن آباء الكنيسة وصفوا 'الهيبوستاسيس' بأنه 'البروسوبون'"، ومع ذلك فإن هناك فرق في المدلول بينهما لأنه "حينما يصبح الهيبوستاسيس وجوداً محدداً خاصاً - سواء كان بسيطاً أم مركباً - فإنه يُعبِّر عن بروسوبون متمايز."[٢٨] وستتضح هذه النقطة أكثر من شرح البطريرك ساويروس للفرق بين الهيبوستاسيس 'البسيط' و 'المركب'. فبالنسبة للنوع 'البسيط' أشار البطريرك ساويروس إلى الثلاثة هيبوستاسيس الإلهية، فكل من الآب والابن والروح القدس هو هيبوستاسيس بسيط (*simple hypostasis*)، أما الإنسان فهو هيبوستاسيس مركب (*composite hypostasis*) لأنه يتكون من جسد وروح. وفي حالة الإنسان، فمنذ أول لحظة من تزامن وجود 'أوسيا الجسد' و'أوسيا الروح'، يأخذ الإنسان وجوده ككيان جسدي روحي، ويستلم 'بروسوبون'. ولا يلتقي 'الاثنان أوسيا' معاً في صورة 'الأوسيا' - لأن الأوسيا بكونه هو الحقيقة العامة إذا لم

---

[28] Severus, *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 74, 76.

يصبح محدداً فلا يكون له وجود فعلي في عالم الزمان والمكان. ولكنهما منذ بداية وجودهما معاً يصبحان واقعين هيبوستاسيين (*hypostatic realities*). ويقول البطريرك ساويروس: "ويحافظ كل من الجسد والروح - اللذان يتركب منهما الإنسان - على الهيبوستاسيس الخاص به، دون أن يختلطا أو يتحول أي منهما إلى الآخر. وعلى الرغم من ذلك، فبما أنهما اتخذا وجودهما المحدد في الوضع المركب وليس بشكل منفصل مستقل، فلا يمكن أن يُخصص 'بروسوبون' متمايز لأي منهما (على انفراد)".[٢٩] ويمكننا أن نُفسر كلام البطريرك ساويروس في هذه النقطة كما يلي: 'الهيبوستاسيس' هو الكيان المحدد (*concrete being*) الناتج من تخصص أو تفرد (*individuation*) 'الأوسيا'. وفي هذا التخصص والتفرد يأخذ 'الأوسيا' بكماله وجوداً محدداً (*concrete existence*)، وعندما يحدث هذا يكون للهيبوستاسيس ذلك 'البروسوبون' الخاص به. ومن هنا نستطيع أن نقول أن 'الهيبوستاسيس' - بكونه 'الأوسيا' الذي تفرد وتخصص - فإنه يمثل **الحقيقة الداخلية الخاصة للشيء**، و'البروسوبون' هو **الهيئة الخارجية** (أو الوجه الخارجي). وعلى سبيل المثال، كل عضو من أعضاء نوع (*class*) معين هو الأوسيا الذي تفرد وتخصص بكامله، ومن ثم لا يمكن تمييزه كهيبوستاسيس عن أي عضو آخر من نفس النوع، ولكن أعضاء النوع (الواحد) تتمايز عن بعضها البعض بواسطة البروسوبون.[٣٠]

---

[29] Severus, *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 77.

[٣٠] الأب فِ. سي. صموئيل، مجمع خلقيدونية إعادة فحص، ترجمة المؤلف، مراجعة دكتور جوزيف موريس، دار باناريون للنشر، ط١ ٢٠٠٩، صفحة ٤٣٢.

ويمكننا أن نتبين مفهوم البطريرك ساويروس عن 'البروسوبون' بطريقة أوضح إذا رجعنا إلى إجابته عن السؤال: لماذا لا يمكن أن نعترف أن المسيح هو "من بروسوبونين" (*from two prosopa*)؟. وكان البطريرك ساويروس يصر أن المخلص "من هيبوستاسيسين" أو "من طبيعتين" ولكنه ليس "من بروسوبونين"، حيث كتب: "عندما تتخذ مجموعة من 'الهيبوستاسيس' وجودها المحدد الخاص، وتكون منفصلة الواحد عن الآخر، فإن كل واحد منها يكون له 'البروسوبون' الخاص به. ولكن حينما يلتقي 'هيبوستاسيسان' في إتحاد طبيعي ويكملان إتحاداً للطبيعتين والهيبوستاسيسين بدون أي اختلاط - كما نرى في الإنسان - فلا يمكن أن يُنظر إلى هذين الإثنين اللذين حدث منهما الاتحاد، بكونهما (وجودين) محددين مستقلين، أو أن يُعتبرا كبروسوبونين، وإنما ينبغي أن يُؤخذا كـ (بروسوبون) واحد".[٣١] وفي تطبيق هذا المفهوم على المسيح، يشرح البطريرك ساويروس وجهة نظره كما يلي: إن الله الكلمة الذي هو قبل العالمين، حينما وحَّد بنفسه (*to himself*) ناسوتاً بدون تغيير، لم يكن من الممكن أن يُنسب بروسوبون خاص (مستقل) لا إلى لاهوت المولود الوحيد[٣٢] ولا إلى الناسوت الذي اتحد به، لأنهما أُدركا (معاً في المسيح) وهما في الوضع المركب وليس كما لو كانا قد اخذا وجودهما المحدد (في المسيح) بصورة منفصلة. وباتحاد اللاهوت والناسوت معاً، تكوَّن هيبوستاسيس واحد (مركب) من الإثنين ومعه أخذ الكلمة المتجسد البروسوبون الخاص به.[٣٣] وقد

---

[31] Severus, *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 181.

[٣٢] بالطبع كان للابن الوحيد، البروسوبون الخاص به قبل التجسد، ولكن المقصود هنا هو أنه من غير الممكن أن يكون للاهوته البروسوبون الخاص المستقل و هو في حالة الاتحاد مع الناسوت.

[٣٣] انظر صفحة ٦١٨.

استمر اللاهوت والناسوت اللذين تركب منهما عمانوئيل كل في حالته الهيبوستاسية التي له بدون تغيير.[٣٤] ولا ينبغي هنا أن يُساء فهم موقف البطريرك ساويروس، لأنه في تأكيده على الحقيقة الأقنومية لناسوت المسيح لم يكن يقر أن هناك مركزين للوجود والفعل في المسيح الواحد كما يفعل الأنطاكيون، حيث أصر على أن الناسوت أصبح في الحالة الأقنومية فقط في الإتحاد مع الله الكلمة، كما أكد كذلك على أن المسيح هو هيبوستاسيس واحد 'مركب' (*composite*).[٣٥]

وكان 'الهيبوستاسيس' بالنسبة للبطريرك ساويروس هو الأوسيا المخصخص وهو الشخص المعني بالأفعال، لذلك كان يتمسك بأن المسيح له 'إرادة واحدة' و'فعل واحد'،[٣٦] لأن 'الإرادة' و'الفعل' من وجهة نظر الجانب غير الخلقيدوني كانا هما التعبير (*expression*) عن ملكة الاختيار وملكة العزم (على الفعل) الموجودتين في كل طبيعة (*volitional and conative faculties*)، ولكن الشخص أو الهيبوستاسيس هو الذي يظهرهما. ففي المسيح الواحد كانت توجد كلتا الخواص والقدرات الإلهية والبشرية بدون أي نقصان (ويمكن التمييز بينهما على مستوى الذهن) وكان أقنومه المركب

---

[34] Severus, *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, pp. 77f.

[٣٥] كان البطريرك ساويروس يتبع في هذا، نفس تعليم القديس كيرلس السكندري الذي قال في الرسالة (١٧: ١٤) "لذلك ينبغي أن تُنسب كل الأقوال التي في الأناجيل إلى شخص واحد، إلى **هيبوستاسيس الكلمة الواحد المتجسد**".

[٣٦] كانت الإرادة والفعل من وجهة نظر الجانب الخلقيدوني **هما من ملكات** الطبيعتين، ولذلك كان يصر على أن المسيح له إرادتان وفعلان. ولكن من وجهة نظر الجانب غير الخلقيدوني، فإن الإرادة والفعل هما **التعبير عن ملكتي** القدرة على الاختيار والقدرة على الفعل، وحيث إن التعبير يخص الهيبوستاسيس الواحد لذلك فهو تعبير واحد، أي إرادة واحدة وفعل واحد. لأن الهيبوستاسيس هو الذي يستطيع فقط أن يُظهر الإرادة والفعل (أي يجعلهما واقعاً). فالقدرة على الاختيار والقدرة على الفعل هما من الملكات العامة للطبيعة ولكن الهيبوستاسيس هو الذي يُظهر الإرادة ويعبر عنها ويظهر الفعل ويعبر عنه.

الواحد هو الذي يقوم بالتعبير عنهما، ولم يكن التقليد السكندري يتحدث عن 'إرادتين طبيعيتين' و'فعلين طبيعيين' مثل الخلقيدونيين، لأن ذلك من وجهة نظر التقليد السكندري كان يتضمن تقسيماً للمسيح الواحد إلى مركزين للوجود والفعل. فالإرادة في المسيح على سبيل المثال، هي التعبير المتحد(*united*) للقدرات الإرادية التي للاهوت والناسوت معاً، وكذلك 'الفعل' هو التعبير المتحد لقدراتهما العزمية - وكل من 'الإرادة' و'الفعل' يعبر عنهما (أو يُظهرهما) الشخص الواحد المركب.

ونستطيع أن نلخص تعليم البطريرك ساويروس عن مدلول المصطلحات اللاهوتية على النحو التالي: يدل مصطلح 'أوسيا' على الحقيقة العامة الديناميكية التحتية (*underlying*) للشيء، وبهذا يتضمن 'الأوسيا' كل من 'الكينونة' أو الوجود من ناحية، و'الخصائص' (*properties*) التي تعطي الأوسيا طابعها وهويتها من الناحية الأخرى، وهذان الإثنان هما 'الهيباركسيس' و 'الفيزيس' على الترتيب. و'الهيبوستاسيس' هو الشخص المتفرد، والمعني بالأفعال (*subject of actions*) الذي فيه يأخذ الأوسيا - بما يتضمنه من 'هيباركسيس' و 'فيزيس' - وجوده المحدد. وعندما يتفرد ويتخصص الأوسيا مُوجداً هيبوستاسيس، فإن الهيبوستاسيس يستلم سمته المميزة والتي بها يختلف (يتمايز) عضو (*member*) من أعضاء نوع (*class*) معين عن عضو آخر من نفس النوع، وهذا هو 'البروسوبون'.[٣٧]

[٣٧] الأب ف. سي. صموئيل، مجمع خلقيدونية إعادة فحص، ترجمة المؤلف، مراجعة د. جوزيف موريس، دار باناريون للنشر، ط١ ٢٠٠٩، صفحة ٤٣٥.

يوحنا النحوي والجانب الخلقيدوني في القرن السادس:

كان يوحنا النحوي هو أحد أهم القادة الخلقيدونيين في القرن السادس الذين تولوا الدفاع عن مجمع خلقيدونية ضد البطريرك ساويروس الأنطاكي. ويعتبر يوحنا النحوي من أوائل الخلقيدونيين الذين ابتدئوا التعليم الخريستولوجي الخلقيدوني الجديد في الشرق. وهذا التعليم هو الذي أسماه شارلز موللر 'الخلقيدونية الجديدة' (*neo-Chalcedonianism*)، وقد كُتب لهذا التعليم الانتصار في مجمع القسطنطينية عام ٥٥٣م. وكان الموقف اللاهوتي الذي تبناه ذلك المجمع - ما عدا دفاعه عن مجمع خلقيدونية - يقترب من الموقف الذي يتمسك به الجانب غير الخلقيدوني.

وبالنسبة لتعريفه للمصطلحات اللاهوتية، يقول النحوي:[٣٨] "يدل 'الأوسيا' على العمومي مثل اللاهوت الواحد الذي للثالوث القدوس أو مثل الناسوت بصفة عامة. أما 'الهيبوستاسيس' فيشير إلى 'البروسوبون' الواحد الذي للآب، و(البروسوبون) الذي للابن و(البروسوبون) الذي للروح القدس؛ أو أيضاً الذي لبطرس أو يوحنا أو أي رجل. وتُعرَّف 'الفيزيس' في بعض الأحيان مع الأوسيا وفي بعض الأحيان مع الهيبوستاسيس".

ونلاحظ من الفهم المبدئي لتلك الفقرة، أنه لا يوجد أي فرق ظاهر في تعريف المصطلحات اللاهوتية بين البطريرك ساويروس ويوحنا النحوي، ولكن عند استخدام تلك المصطلحات في التفسيرات المتعلقة بشخص المسيح نجد أن البطريرك ساويروس يختلف فعلياً معه. فيوحنا النحوي يفسر مصطلح 'طبيعة' في عبارتي "من طبيعتين" و"في طبيعتين" بمدلول 'الأوسيا' كحقيقة عامة مجردة

[38] Severus, *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 145.

(وليست مخصخصة)، وهذا يتعارض مع مفهوم البطريرك ساويروس الذي يقول أنه إذا أخذنا الطبيعتين بمدلول 'الأوسيا' (كحقيقة عامة) فإنه من المستحيل أن نتصور إمكانية أن يتحدا 'هيبوستاسياً'.[٣٩] وقد أكد البطريرك ساويروس في رده على النحوي أن مصطلح 'طبيعة' عند ق. كيرلس ينبغي أن يؤخذ في جميع العبارات التي تشير إلى المسيح بمدلول الواقع المخصخص أو الحقيقة المحددة (*concrete reality*) وليس بمدلول الحقيقة العامة المجردة. كما أصر البطريرك ساويروس على أن الناسوت الذي اتخذه الكلمة في التجسد كان في الحالة الأقنومية أي أنه كان ناسوتاً مخصخصاً ومتفرداً (*individuated manhood*).

وبالنسبة لمفهومه عن الأوسيا تساءل النحوي: "كيف يمكننا ونحن نعترف أنه (أي المسيح) إنسان تام كامل، ألا نقر أن فيه كل 'أوسيا' الناسوت؟ لأنه لم يتخذ جزءاً من الناسوت كما ادعى أبوليناريوس أي جسداً بدون روح عاقل، ولكنه اتخذ 'الأوسيا' بكامله أي جسد ممنوح روحاً عاقلاً ومفكراً. وحيث إن هذا هو الموجود تماماً في كل الكائنات البشرية **كحقيقة عمومية**، لذلك يشار إليه بـ 'الأوسيا'. وهم (أي الكائنات البشرية) لا يتمايزون الواحد عن الآخر في 'الأوسيا'، وإنما في الصفات الخاصة التي تصاحبهم أي الحجم واللون وتلك هي التي تُذكر كمواصفات للبروسوبون."[٤٠] وهنا ينبغي علينا أن نلاحظ إصرار النحوي على أن الأوسيا الذي في كل البشر هو 'الحقيقة العمومية' بالمعنى المجرد بدون التسليم بأنه في الحالة المخصخصة المتفردة 'الهيبوستاسية'.

---

[39] Severus, *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 200.

[40] Severus, *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 154.

ومن الواضح أنه كان مهتماً بتجنب عقيدة وجود 'هيبوستاسيسين' أو شخصين في المسيح الواحد.

وكان النحوي قد مهد لنظرية التأقنم التي تبناها الخلقيدونيون ـ والتي سيأتي ذكرها فيما بعد ـ حينما فرَّق بين 'الهيبوستاسيس' وبين الواقع الخاص المحدد (*concrete particular*)، لذلك اعترف أن ناسوت المسيح كان واقعاً خاصاً محدداً، أي جسداً أُعطي روح عاقل مفكر ولكنه مع ذلك لم يعترف به كواقع هيبوستاسي. ويبدو أن النحوي كان يفهم الهيبوستاسيس بكونه فقط الشخص المعني بالأفعال ولم يكن هذا المفهوم يرتبط عنده بأي مدلول للواقع الخاص المحدد. فالأوسيا بالنسبة له هو الحقيقة العمومية، والطبيعة كان لها أيضاً نفس المدلول،[41] والهيبوستاسيس ليس هو الأوسيا الذي تفرد وتخصخص (أي ليس هو الحقيقة العامة التي أخذت واقعاً خاصاً محدداً) ولكنه الشخص (مركز الفعل) الذي يملك الطبيعة. أما البطريرك ساويروس على الجانب الآخر فكان لا يفصل بين مدلول الهيبوستاسيس بكونه الأوسيا المتفرد المخصخص (بما له من طبيعة في واقعها المحدد) وبين كونه الشخص المعني بالأفعال. ومن الواضح أن النحوي كان يحاول الدفاع عن صحة عبارة "في طبيعتين" مع تجنب وجود هيبوستاسيسين في المسيح، لذلك فسَّر مصطلح 'طبيعة' الوارد فيها أنه يعني 'الأوسيا' كحقيقة عامة. كما جمع بين كون المسيح 'هيبوستاسيس واحد' وكونه 'في طبيعتين' من خلال تفسيره للهيبوستاسيس ـ كما ذكرنا ـ بأنه الشخص المعني بالأفعال الذي يملك الطبيعة بمعناها العام والذي يمكنه أن يملك أكثر من طبيعة

---

[41] لذلك كان يرى أن كلتا العبارتين "من طبيعتين" و"في طبيعتين" مقبولتين، وأن مصطلح 'طبيعة' يشير فيهما إلى 'العمومي'.

في نفس الوقت. لذلك أكد أن هيبوستاسيس المسيح الواحد هو هيبوستاسيس الله الكلمة الذي بالإضافة لطبيعته الإلهية وحَّد بنفسه ناسوتاً كطبيعة ثانية.[٤٢] أما البطريرك ساويروس فكان يصر على أنه هو الهيبوستاسيس المتجسد لله الكلمة ولذلك هو هيبوستاسيس 'مركب (*composite*)'. وكان لهذا الاختلاف في تفسير مدلول المصطلحات بين الجانبين تداعيات خطيرة سنتناولها في السطور القادمة.

يوحنا الدمشقي والجانب الخلقيدوني في القرن الثامن:

كان يوحنا الدمشقي واحداً من أشهر اللاهوتيين في الجانب الخلقيدوني في القرن الثامن الميلادي، وهو أحد الذين شاركوا في رسم ملامح التقليد الخلقيدوني المعاصر. وكان هدف الدمشقي هو تقديم فكر لاهوتي يتفق مع تعليم خلقيدونية بوجود شخص واحد 'في طبيعتين'، لذلك حاول أن يقدم شرحاً لمدلول المصطلحات اللاهوتية يستطيع من خلاله أن يدافع عن المفهوم الخلقيدوني ويفند آراء المعارضين له. وقد تغاضى في سبيل تحقيق هدفه هذا عن كل الصعوبات اللاهوتية التي نجمت عن ذلك الشرح.

وقد أكد الدمشقي أن الآباء لم يفرقوا بين مدلول 'الأوسيا' ومدلول 'الطبيعة'،[٤٣] لكنه أضاف أن بعض الفلاسفة الوثنيين قد ميَّز بين المصطلحين بكون 'الأوسيا' هو الجوهر (العام) البسيط و'الطبيعة' هي الجوهر الذي له خصائص مميزة (أو اختلافات

---

[٤٢] ولهذا كان النحوي يفسِّر الاتحاد الهيبوستاسي أنه اتحاد للطبيعتين (بالمعنى العام) في الهيبوستاسيس الواحد، أما البطريرك ساويروس فكان يفسره بأنه اتحاد لواقعين هيبوستاسيين اتحدا معاً في هيبوستاسيس مركب.

[43] John of Damascus, *Dial.* 31, 26-27.

جوهرية) تفرقه عن بقية الأنواع، أي أن 'الطبيعة' هي التي تشير إلى الأجناس أو النوعيات المختلفة مثل الملائكة والبشر والحيوانات.[44] ومن هذا المنطلق زعم الدمشقي أنه من غير الممكن أن تتواجد خصائص مميزة ما مع خصائص أخرى تتضاد معها في نفس النوع أو الجنس، فمثلاً لا يمكن أن تتكون طبيعة الإنسان من العاقل وغير العاقل معاً، ولذلك فلا يمكن أن توجد طبيعة واحدة من طبيعتين مختلفتين.[45] وقد عارض الدمشقي المفهوم غير الخلقيدوني - الذي يرجع إلى ق. كيرلس السكندري - عن الطبيعة الواحدة المركبة انطلاقاً من نظرته لمصطلح الطبيعة كمرادف للأوسيا في الإشارة إلى المسيح، كذلك لأنه تصور أن تلك الطبيعة الواحدة لابد أن تكون طبيعة 'جديدة' ناتجة عن اختلاط الطبيعتين، لذلك نجده يقول: "إنه من المستحيل وجود طبيعة واحدة مركبة تتكون من 'إثنين من الأوسيا' أي من 'طبيعتين'، لأنه من المستحيل أن تتواجد اختلافات متضادة منطقياً كمكونات في شيء واحد، ولكن من الممكن على الرغم من ذلك أن يتكون هيبوستاسيس مركب من طبيعتين مختلفتين."[46] وعندما أحس الدمشقي أنه لو طَبَّق هذا الكلام على الإنسان فسيقول عن الإنسان أنه هيبوستاسيس واحد ولكنه سيضطر للقول أن الإنسان هو الأخر 'طبيعتين' لأنه يتكون من الجسد والروح، استدرك كلامه بأنه يمكن أن نعتبر الإنسان طبيعة واحدة (رغم أنه يتكون من الجسد والروح) لأن الإنسان هو جنس واحد، وحيث إنه بالنسبة للمسيح لا يوجد له جنس يشبهه أو نوعية ينتمي إليها لذلك لا يمكن أن نقول عنه أنه طبيعة واحدة

[44] John of Damascus, *Dial.* 31, 7-19.
[45] John of Damascus, *Dial.* 5, 103-110; 48, 20-21; 42, 16-17.
[46] John of Damascus, *Dial.* 42, 16-20.

بنفس المعنى الذي نستخدمه مع الإنسان!.[47] وبالنسبة للدمشقي لا تتواجد الطبيعة بذاتها لأن الوجود المستقل ينتمي فقط للأفراد (الأشخاص).

أما الهيبوستاسيس فقد شرحه الدمشقي بأنه هو الذي يملك 'أوسيا' (أو طبيعة) وله عوارض خاصة به تجعله يختلف عن غيره من الأفراد وهو كائن في ذاته (مستقل) ويمكن إدراكه. وهكذا أشار الدمشقي إلى الطبيعة بكونها الشيء العمومي الذي يأخذ وجوده في الهيبوستاسيس، ولا يمكن للطبيعة أن توجد بذاتها بدون هيبوستاسيس. أما الهيبوستاسيس فهو شيء خاص بالمعنى العددي أو هو فرد من نوع معين، وله عوارض (*accidents*) تفرقه عن بقية الهيبوستاسيس، وهو الذي يملك العمومي (أي الأوسيا أو الطبيعة) كما أنه يتواجد بذاته مستقلاً. وقد زعم الدمشقي أنه ليس من الضروري أن يكون لكل طبيعة من الطبيعتين المتحدتين الهيبوستاسيس الأصلي الخاص بها،[48] بل ذهب إلى القول بأنه إذا كان الهيبوستاسيس يملك الوجود المستقل، فيمكن أن يكون هو مركزاً أو مبدأ (*principle*) للوجود لإثنتين من الطبائع المتحدة، كما يظهر في الإنسان أن الهيبوستاسيس يحتوي على طبيعتين.[49]

وقبل أن نشرح نظرية التأقنم عند الدمشقي ينبغي أن نتوقف قليلاً لكي ندقق في الفرق بين مدلول المصطلحات عنده وعند البطريرك ساويروس الأنطاكي. فقد اعتبر البطريرك ساويروس الأوسيا هو الحقيقة الجوهرية بما تتضمنه من 'الخصائص' التي تعطي الأوسيا طابعه وهويته أي الطبيعة التي تميزه عن غيره.

---

[47] John of Damascus, *Dial.* 47, 40-54.

[48] John of Damascus, *Exp.* 53, 2-5.

[49] John of Damascus, *Dial.* 42, 16-20.

وبالنسبة للهيبوستاسيس اعتبره البطريرك ساويروس أنه هو الأوسيا بكل ما له عندما يتفرد ويتخصخص وهو الشخص المعني بالأفعال. أي أن الهيبوستاسيس عنده كان هو الأوسيا بما يتضمنه من طبيعة عندما يأخذ وجوداً محدداً، وبالتالي فلا يمكن النظر إلى الهيبوستاسيس والطبيعة (الخصائص) الخاصة به كشيئين منفصلين أو يمكن أن ينفصلا، ومن هنا استطاع كل من البابا كيرلس السكندري والبطريرك ساويروس أن يستخدما المصطلحين كمترادفين. أما الدمشقي فقد نظر إلى الهيبوستاسيس والطبيعة بنوع من الثنائية أو الفصل حيث رأى أن الطبيعة هي مكون من مكونات الهيبوستاسيس ويمكن أن توجد منفصلة عن الهيبوستاسيس الخاص بها. ولم ينظر البطريرك ساويروس إلى الهيبوستاسيس مثل الدمشقي بكونه مركزاً للوجود في ذاته كشيء منفصل عن الطبيعة أو أنه هو الذي يملك الأوسيا (أو الطبيعة)، ولكن بكونه هو ذاته الوجود الخاص المحدد للأوسيا بكل ما يميزه من خصائص (أو طبيعة). أي أن الأوسيا كحقيقة عامة مجردة بما يميزها من خصائص أو طبيعة ليس لها وجود حقيقي في عالم الزمان والمكان إلا إذا تواجدت كواقع خاص محدد وهذا هو الهيبوستاسيس. لذلك لا يقول البطريرك ساويروس (مثل الدمشقي) أن الطبيعة لا يمكن أن توجد إلا **داخل** هيبوستاسيس، ولكنه يقول أن الطبيعة لا يمكن أن توجد إلا **كواقع** هيبوستاسي. ورغم أن الدمشقي ذكر في بعض الأحيان أن الهيبوستاسيس هو الأوسيا الخاص، إلا أن المعنى الذي يمكن أن يُفهم من السياق هو أنه كان ينظر إلى الهيبوستاسيس بكونه الشخص (أو الفرد) المعني بالأفعال الذي يملك 'العمومي' (أي الأوسيا أو الطبيعة) ويمكنه أن

يملك أكثر من طبيعة. وسيتضح الفكر اللاهوتي للدمشقي بصورة أكثر عندما يشرح نظرية 'التأقنم' (*enhypostasia*).

وتقدم نظرية التأقنم محاولة لتفسير الفكر اللاهوتي الخلقيدوني بالنسبة لوجود طبيعتين في هيبوستاسيس واحد. ويقول الدمشقي أنه في حالة اتحاد الطبائع في هيبوستاسيس واحد، فإن مكونات الهيبوستاسيس يُدعى كل منها 'إينهيبوستاتون' (*enhypostaton*)، وهذه المكونات (أو إينهيبوستاتا) [٥٠] لا توجد مستقلة بذاتها ولكنها توجد محتواه في الهيبوستاسيس. ويمكن لكل 'إينهيبوستاتون' من نوع معين ألا يوجد في الهيبوستاسيس الخاص به ولكن في هيبوستاسيس مشترك ينتمي للجنس ككل، ومثال ذلك في الإنسان فالروح والجسد ليسا هيبوستاسيسين بذاتيهما ولكنهما 'إينهيبوستاتا'، والهيبوستاسيس البشري الذي يتكون منهما يكون هو الهيبوستاسيس الخاص بهما. ومن هنا فإن الإينهيبوستاتون هو طبيعة يتخذها هيبوستاسيس آخر وفيه تأخذ وجودها، وهذا هو ما حدث بالنسبة للطبيعة البشرية التي اتخذها هيبوستاسيس الله الكلمة.[٥١] فبحسب نظرية 'التأقنم' لم يكن لناسوت المسيح هيبوستاسيس خاص به، ولكنه لم يكن بغير هيبوستاسيس، لأن الله الكلمة أعطاه الهيبوستاسيس الخاص به. ويقول الدمشقي: "جسد الله الكلمة لم يكن كائناً بشكل مستقل، ولا كان هناك شخص آخر بجانب شخص كلمة الله. وإنما على العكس ففي شخص الكلمة صار الجسد كائناً (أوجد)، أو بالأحرى أصبح له شخصية (تأقنم)، ولم يصبح

---

٥٠ 'إينهيبوستاتا' هي صيغة الجمع لكلمة 'إينهيبوستاتون'

51 John of Damascus, *Dial.* 45, 7-22.

(الجسد) شخصاً كائناً في استقلالية بذاته. ولهذا السبب لم يكن (الجسد) تنقصه الشخصية ولا أدخل شخصاً آخر في داخل الثالوث."[٥٢]

وكانت نظرية 'التأقنم' تتضمن اهتمامين أساسيين: أولاً، كانت تسعى لاستبعاد عقيدة وجود أربعة أقانيم (بعد التجسد) محل الثالوث، وثانياً، كانت تهدف إلى تأكيد وحدة هيبوستاسيس المسيح مع الحفاظ في نفس الوقت على حقيقة الطبيعتين. ورغم أن الجانب غير الخلقيدوني كان له نفس الاهتمام، إلا أنه لم يعبر عن ذلك من خلال نظرية 'التأقنم'، ولكن من خلال مفهوم 'الاتحاد الهيبوستاسي' و'الهيبوستاسيس المركب'. فالهيبوستاسيس المركب في الإنسان عند البطريرك ساويروس لم يكن هو الهيبوستاسيس الواحد الذي يملك الطبيعتين ولكنه هو الكيان المتفرد المخصخص، الذي تكوَّن نتيجة الوجود المتزامن لاثنين من الأوسيا معاً أي أوسيا الجسد وأوسيا الروح، وفي تواجدهما المتزامن يكون لكل واحد منهما حقيقته الهيبوستاسية في 'الهيبوستاسيس المركب'. وكذلك في يسوع المسيح، وحَّد هيبوستاسيس الكلمة - الذي هو هيبوستاسيس أزلي - بنفسه ناسوتاً أصبح واقعاً هيبوستاسياً في اتحاده مع هيبوستاسيس الله الكلمة. وهيبوستاسيس يسوع المسيح الواحد ليس ببساطة هو هيبوستاسيس الله الابن، ولكنه هو هيبوستاسيس الله الابن في حالته المتجسدة. ولذلك كتب ساويروس في كتابه "ضد النحوي": "إن الطبيعتين والهيبوستاسيسين اللذين تركب منهما (المسيح)، قد أُدركا في الاتحاد بلا أي اختزال وبلا أي تغيير. ولكن من غير الممكن أن نميِّز بروسوبون لكل منهما،

[52] John of Damascus, *Exp.* 53.

لأنهما لم يوجدا (في المسيح) منفصلين سواء في تحديد معين (*specific concretion*) أو في ثنائية. لأنه هو هيبوستاسيس واحد من كليهما، [٥٣] وبروسوبون واحد على نحو موحد[٥٤] (*conjointly*)، وطبيعة واحدة لله الكلمة المتجسد".[٥٥] فهيبوستاسيس المسيح، بالرغم من أنه الهيبوستاسيس الإلهي لله الكلمة، إلا أن الناسوت أيضاً قد صار هيبوستاسياً في الاتحاد معه (أي في الحالة الهيبوستاسية)؛ وبنفس الطريقة فإن بروسوبون المسيح، بالرغم من أنه بروسوبون الله الكلمة، إلا أن الناسوت أيضاً قد صار بروسوبي فيه. ونستطيع أن نقدِّر مفهوم البطريرك ساويروس إذا نظرنا إلى حقيقة أن يسوع المسيح هو شخص تاريخي، وبكونه كذلك فإن له الهيبوستاسيس الخاص به مع البروسوبون.[٥٦]

وتبقى نقطتان هامتان نتجتا من مفهوم الدمشقي عن الهيبوستاسيس وعن نظرية التأقنم. **النقطة الأولى** تختص بتأكيد الدمشقي أنه تطابقاً مع وجود الطبيعتين في الهيبوستاسيس الواحد، فإن يسوع المسيح له "مجموعة مزدوجة من الخواص الطبيعية تنتمي إلى الطبيعتين: أي إرادتين طبيعيتين الإلهية والبشرية، فعلين طبيعيين إلهي وبشري، حكمة ومعرفة إلهية وأخرى بشرية". ومع ذلك يصر الدمشقي أنه في كلتا الطبيعتين يكون نفس الشخص هو الذي

[٥٣] يقول ق. كيرلس في رسالته إلى أكاكيوس أسقف مليتين: "لأنه يُعترف أن هناك طبيعة واحدة للكلمة، ولكننا نعرف أنه تجسد وصار إنساناً... وبناء على هذا فقط يُفهم **إختلاف الطبيعتين أي الهيبوستاسيسين (الأقنومين)**، لأن اللاهوت والناسوت ليسا هما نفس الشيء من جهة النوعية الطبيعية" (رسائل ق. كيرلس السكندري، الجزء الثالث، ترجمة وإصدار المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية بالقاهرة ١٩٩٥م. رسالة ٤٠: ١٥ صفحة ٥١).

[٥٤] أي بروسوبون واحد للهيبوستاسيس الواحد الذي تركب من اتحادهما معاً.

[55] Severus, *Contra Grammaticum, op. cit.*, I, p. 187.

[٥٦] الأب فِ. سي. صموئيل، مجمع خلقيدونية إعادة فحص، ترجمة المؤلف، مراجعة دكتور جوزيف موريس، دار باناريون للنشر، ط٢٠٠٩/١، صفحة ٥٤٤.

يعمل ويريد. وهنا تبرز نقطة في غاية الأهمية، لأن الناسوت المتكون من جسد بشري له روح عاقل - بما أنه ليس إلا طبيعة في معناها العمومي المجرد - فإنه يحتاج إلى فاعل (*subject*) يعبِّر عن خواصه وملكاته. ولو قيل أن هذا الفاعل كان هو الله الكلمة (تمشياً مع نظرية التأقنم)، فسيعني ذلك أن كل شيء بشري في المسيح كان يُعبَّر عنه إلهياً، أما الأشياء الإلهية فلم يُعبر عنها إنسانياً![57] والحقيقة أن تفسير الدمشقي للطبيعة البشرية في المسيح كان يعتريه كثير من الصعوبات، فعلى سبيل المثال كان الدمشقي يقول إن الطبيعة البشرية في المسيح كانت تستطيع أن 'تفعل' وأن 'تريد'، فكيف يمكن أن نقول أن الطبيعة البشرية تفعل وتريد بحق والفاعل والمريد فيها هو الهيبوستاسيس الإلهي وحسب. وكذلك يقول عن تلك الطبيعة البشرية أنها هي الأوسيا كحقيقة عامة مجردة، فكيف يمكن للبشرية التي يؤكد أنها عامة ومجردة أن تصبح مرئية ومحددة من خلال اتحادها في هيبوستاسيس الله غير المرئي؟

ويتعين علينا هنا أن نسترجع تعليم البطريرك ساويروس الذي كان يرى أن هيبوستاسيس المسيح، هو هيبوستاسيس الله الكلمة في حالته المتجسدة الذي تكوَّن من اتحاد اللاهوت والناسوت. وبهذه الطريقة حافظ البطريرك ساويروس على الحالة الأقنومية للناسوت، وكذلك أصبح من الممكن لنا أن ندرك ذهنياً (في المسيح) إمكانية التعبير عن القدرات والخصائص الإلهية بشرياً بجانب التعبير عن القدرات والخصائص البشرية إلهياً. وكان التقليد السكندري دائم الإصرار على أن الله الكلمة **المتجسد** هو شخص (أو الفاعل في)

---

[57] المرجع السابق صفحة ٥٢٠.

التجسد،[٥٨] ولم يقل أبداً أن الله الكلمة في حالته غير المتجسدة (*unincarnate*) أو حالته قبل المتجسدة (*pre-incarnate*) هو شخص (أو الفاعل في) التجسد. وحيث إن الله الكلمة **المتجسد** هو شخص التجسد، فإن العنصر البشري كان هناك متحداً مع الله الكلمة في شخص المسيح الواحد.[٥٩]

أما **النقطة الثانية** فتختص بمفهوم الدمشقي عن تأله ناسوت المسيح، فحيث إن هيبوستاسيس الله الابن عند الدمشقي كان هو شخص الناسوت، فإن الله الابن نفسه كان هو الذي يقوم بكل ما هو بشري بالإضافة لكل ما هو إلهي، وهذا هو السبب وراء تأله ناسوت المسيح. ولم يكن تأله ناسوت المسيح بهذا الشكل هو تعليم الجانب غير الخلقيدوني، فبالنسبة لهم كان الناسوت الذي تخصخص وبالتالي أصبح في الحالة الهيبوستاسية، هو الذي صار ناسوت الله الابن أي جسده الخاص، ولهذا السبب امتلأ بالمجد الإلهي وتأله كنتيجة للإتحاد الهيبوستاسي وتبادل الخواص بين اللاهوت والناسوت.[٦٠]

وقد حاول بعض الدارسين[٦١] تتبع المصادر التي استقى منها يوحنا الدمشقي تعريفه لمدلول المصطلحات اللاهوتية التي بنى عليها تعليمه الخريستولوجي، وتوصلوا إلى حقيقة أنه على الرغم من الاعتقاد السائد بأن الدمشقي اعتمد على المؤلفين الخلقيدونيين الذين سبقوه

---

٥٨ انظر المرجع رقم ٣٥ صفحة ٦٠٧.

٥٩ الأب فِ. سي. صموئيل، مجمع خلقيدونية إعادة فحص، ترجمة المؤلف، مراجعة دكتور جوزيف موريس، دار باناريون للنشر، ط١/٢٠٠٩، صفحة ٥٦٠.

٦٠ المرجع السابق صفحة ٥٧٢ وما يليها.

61 Kotter, ed., *Schriften Des Johannes Von Damaskos*; Gerard Richter, *Die Dialektik Des Johannes Von Damaskos.*

أمثال ليونتيوس،[٦٢] إلا أنه أستحدث بعض المفاهيم المستقاة من الفلسفة الرواقية والأفلاطونية الجديدة، لذلك أكدت بعض الدراسات أن جذور تعليم الدمشقي ترجع في الحقيقة إلى الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى أكثر من التقليد الآبائي الشرقي.[٦٣]

كلمة ختامية:

ويتبين لنا من العرض السابق مقدار التباين والتطور في مدلول المصطلحات المستخدمة في الجدال اللاهوتي في الكنيسة في العصور الأولى. وفي الحقيقة كان الغموض والالتباس الذي صاحب مدلول

---

٦٢ ظهرت بعض الدراسات التي تؤكد أن ليونتيوس - الذي كان أول من استخدم مصطلح 'إينهيبوستاتون' - لم يذكر على الإطلاق أنه يعني بهذا المصطلح الطبيعة التي بلا هيبوستاسيس والتي توجد في هيبوستاسيس آخر. وكان ليونتيوس قد قدّم هذا المصطلح في كتابه (*Contra Nestorianos et Eutychianos, PG 86, 1277C-1280B*) حيث أظهر الفرق بين الهيبوستاسيس و'الإينهيبوستاتون'، فقال أن الهيبوستاسيس هو الوجود (*Subsistence*) المحدد وهو يشير إلى الفرد الخاص أو الشخص، أما 'إينهيبوستاتون' فهو الشيء الذي يوجد (*That which subsists*) أي الطبيعة. ولكنه عبّر عن هذا بنوع من الفصل الذي أسيء فهمه فيما بعد وأدى إلى نشوء نظرية 'التأقنم'، حيث ذكر أن الطبيعة تأخذ وجودها في الهيبوستاسيس ولا تُرى في ذاتها، كما فسر هيبوستاسيس واحد في طبيعتين، بأن الطبيعتين المختلفتين اشتركتا في كينونة مشتركة أي أنهما لم توجدا مستقلتين ولكن وجدتا مع بعضهما البعض. وهذه الكينونة المشتركة هي الهيبوستاسيس الواحد، مثلما يحدث في الإنسان فالروح والجسد طبيعتان لهما هيبوستاسيس مشترك. انظر:

(F. LeRon Shults, *A dubious Christological formula: from Leontius of Byzantium to Karl Barth*. Theological Studies, Sep 1996; Aloys Grillmeier, S.J., *"Die anthropologisch-christologische Sprache des Leontius von Byzanz und ihre Beziehung zu den Symmikta Zetemata des Neuplatonikers Porphyrius,"* in Hermeneumata: Festschrift fur Hadwig Homer, ed. Herbert Eisenberger (Heidelberg: Carl Winter, 1990) 61-72; Brian E. Daley, S.J., *"A Richer Union: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ,"* in Studia Patristica 24 (1993) 239-65).

63 Anna Zhyrkova, *A Philosophical Explanation of Hypostatical Union in John Damascene's Fount of Knowledge.*

تلك المصطلحات هو السبب وراء التداخل والتبادل في استخدامها على مدى التاريخ. فقد استخدم مصطلحي 'أوسيا' و'هيبوستاسيس' كمترادفين، وكذلك الحال بالنسبة لمصطلحي 'هيبوستاسيس' و'بروسوبون'. كما استخدم مصطلحي 'فيزيس' و'هيبوستاسيس' ومصطلحي 'فيزيس' و'أوسيا' بطريقة تبادلية. ولا يفوتنا هنا أن ننتبه إلى أنه كان هناك خروج من قبل بعض اللاهوتيين عن الخط العام الذي بدأ عند ق. أثناسيوس وكمل عند ق. كيرلس، فلم يكن إسهام أولئك اللاهوتيين المتأخرين هو شرح التقليد الآبائي ولكن كان استحداث مفاهيم غريبة عن ذلك التقليد. لذلك يتعين ليس فقط أن تكون هناك معرفة واضحة بالمعاني المقصودة من تلك المصطلحات لدى كل تقليد وفي كل عصر، ولكن بالأحرى العودة من جديد لينابيع الفكر الآبائي الأرثوذكسي، حتى نستطيع أن نتحاور معاً على أساس مشترك صحيح من أجل الوصول إلى هدف الوحدة المنشود.

الفهرس الموضوعي

إيباس أسقف الرها

البابا دميان السكندري

البابا ديسقوروس السكندري

إصدارات دار باناريون للنشر والتوزيع

تهدف دار باناريون إلى نشر التراث المسيحي من خلال ثلاثة سلاسل متباينة تكمل كل منها الأخرى

أولاً: النصوص المسيحية في العصور الأولى

سلسلة تقدِّم النصوص المسيحية في القرون الأولى في شكل أكاديمي غني بالمقدمات والمقارنات والحواشي. يصدرمنها :

١ ـ الآباء الرسوليون	تحت الطبع
٢ ـ يوستين المدافع والشهيد	تحت الطبع

ثانياً: دراسات عن المسيحية في العصور الأولى

سلسلة تتضمن موضوعات تختص بالمسيحية في العصور الأولى. وهي دراسات 'عرضية' تُقدَّم من خلال تقليد الكنيسة وتراثها الآبائي. صدر منها حتى الآن:

١. الإيمان بالثالوث (ت. ف. تورانس)	نوفمبر ٢٠٠٧
٢. مجمع خلقيدونية إعادة فحص (فِ. سي. صموئيل)	يوليو ٢٠٠٩

ثالثاً: دراسات عن آباء الكنيسة في العصور الأولى

سلسلة تقدِّم دراسات عن آباء الكنيسة. وهي تتناول ـ بطريقة 'طولية' ـ كل أب على حدة من خلال استعراض سيرته الذاتية، والأحداث التاريخية والكنسيّة في عصره، كما تتناول أيضاً كتاباته، وتعاليمه اللاهوتية. يصدر منها :

١. علم الباترولوجي (كواستن) الجزء الأول	تحت الإعداد
٢. علم الباترولوجي (كواستن) الجزء الثاني	تحت الإعداد

هذا العمل له تاريخ خاص به، فمؤلفه . وهو عضو ينتمي إلى الكنائس الأرثوذكسية الشرقية التي رفضت قبول مجمع خلقيدونية . بادر بدراسة تاريخ الكنيسة من خلال الأعمال السريانية التي تدور حول الموضوع، والتي كتبها غريغوريوس بار هبريوس وميخائيل السرياني، مما مكّنه من أن يصبح ملماً بالأمور المتصلة بمجمع خلقيدونية بشكل خاص. ثم شرع بعد ذلك في دراسة أعمال الباحثين: (*Duchesne*) وكيد (*Kidd*) وهيفلي (*Hefele*) وغيرهم، وقد جعله هذا مطلعاً على الجدل الخريستولوجي من وجهة نظر الجانب المؤيد لمجمع خلقيدونية. كما استطاع المؤلف أن يصل إلى الوثائق المتنوعة التي أشار إليها العلماء الغربيون في أعمالهم، وذلك في أثناء دراساته في كل من معهد 'الاتحاد' اللاهوتي في نيويورك، ومدرسة اللاهوت بجامعة يال (*Yale*) بين عامي ١٩٥٣م و١٩٥٧م .. حيث قدَّم المؤلف رسالة الدكتوراه بعنوان 'مجمع خلقيدونية والتعليم الخريستولوجي لساويروس الأنطاكي' ١٩٥٧م. وبالرغم من أن هذه الدراسة تحتوي على جزء من المادة العلمية الموجودة في رسالة الدكتوراه بعد تعديلها، إلاَّ أن هذه الدراسة تُعتبر عملاً قائماً بذاته تمَّ إعداده بعد العديد من الدراسات والخبرات الأعمق التي تلت رسالة الدكتوراه، .. هذا بالإضافة إلى اطلاع المؤلف على مجموعة من الدراسات الحديثة حول نفس الموضوع والتي نُشرت في العالم الغربي في العقود الأخيرة.

ف. سي. صموئيل

